الجَليُّ النقيُّ

فيْ مَعرِفةِ الوَحيْ

دراسة في علوم القرآن

تـأليف

حمزة بن محمود بن عيسى بن أحمد بن

خليل بن إسماعيل بن ياسين بن خطاب

البحيصي

(الطبعة الثانية)

إصدارات دار إي - كتب

لندن 2023

the pure clarity in the knowledge of revelation: Study in the sciences of the Quran
BY: Hamza Elbuhaisi

Published by e-Kutub Ltd
Distribution: TheBookExhibition.com & Associates

ISBN: 9781780586120
Second Edition
London, 2023

** * **

الطبعة الثانية،
لندن، 2023
الجلي النقي في معرفة الوحي: دراسة في علوم القرآن
المؤلف: **حمزة البحيصي**
الناشر: e-Kutub Ltd، شركة بريطانية مسجلة في انجلترا برقم: 7513024

التوزيع: TheBookExhibition.com

يمكنك الكتابة الى المؤلف على العنوان التالي:
hamza.elbuhaisi@gmail.com

الفهرس

إهداء

إلى مُحبي النبي محمد (ﷺ) وآل محمد (ﷺ)
إلى حماة المسجد الحرام والمسجد الأقصى
إلى العلماء والزاهدين والمتعبدين والنُساك
إلى قرة العين وشريكة الحياة سارة

تقديم

بعد صدور الطبعة الأولى من كتاب الجلي النقي في معرفة الوحي أجريت العديد من المراجعات الفكرية والعلمية، وقد تبين لي أن غالبية النقاش الجدلي في الكتب الحديثة التي تتناول ذات الموضوع يدور حول الوحي الحسي المرئي وغير المرئي والوحي المسموع المرئي وغير المرئي. بالإضافة إلى علاقة الوحي بالروح والنفس وخطاب العقل الفعال، ولذلك قدَّمت رأيي في هذه المسائل من دون أي تعديلات جذرية على متن الكتاب، بل إيضاحات وتفسيرات. الأهم من ذلك أن صدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب تزامن مع إصدار كتابي بعنوان "جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين"، وهو كتاب يتسق في جزء من محتواه مع كتاب "الجلي النقي في معرفة الوحي" لأنه يشرح علاقة المادة بالوحي. على مدار التاريخ قدّم المفسرون والفقهاء قراءات وتفسيرات دينية وتحليلات مُتخيلة عن الوحي، لكن اجتهاداتهم وتفسيراتهم لم تتشعب في اتجاهات تاريخية مادية أو سيكولوجية واقعية أو فيلولوجية. لهذا السبب، سيطرت الآراء والصور الدينية النمطية التي قدّمها المفسرون على أذهان المهتمين بفلسفة الوحي واللاهوت والعرفان الإلهي بكافة أشكاله. حُمّل الوحي معاني أسطورية فارغة من المضمون اللغوي أحياناً أو غير دقيقة من ناحية توصيف علاقة ذلك الوحي بالنبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، بينما خلت الساحة الفكرية من أي تحليل للخطاب اللغوي الفكري الخاص بفاعلية الوحي وحركته العمودية من السماء إلى الأرض، أو أي قراءة عن الوحي في سياق أنثروبولوجي تاريخي.

من هذا المنطلق، نرى أن أي تفسير لغوي مختلف لمعنى كلمة الوحي، وماهيته وحركته، يعتبر تأويلاً جديداً للنص القرآني، وتبييناً مركزياً للرسالة السماوية وطرائق تنزيلها على النبي محمد (ﷺ). كما أن البحث في دلالة خطاب الوحي يعتبر بحثاً في واحد من أهم عناوين

معارف اللسانيات والسيميائيات الاجتماعية في التاريخ لأن دراسة الوحي يمثل قاعدة مركزية في فهم نظام اللغة وبيئة الخطاب ودلالتها وبالتحديد في واحدة من أهم العصور التاريخية في الإسلام وهو عصر النبوة، أي الزمن الذي نزل فيه الوحي بخطابه السماوي على النبي محمد (ﷺ) والأنبياء من قبله. بالتالي، فإن القراءة التاريخية السيميائية للوحي تحاول إحباط محاولات الخلط بين ما هو روحي معزز بأمر الله من ناحية، وما هو غير مألوف "فانتازي" يستدعي صور تعبيرية سريالية أو أي طريقة خيالية من ناحية أخرى. كما أن تقديم قراءات جديدة عن ماهية الوحي، ستعمل في الحد الأدنى على تفكيك الجدل اللاهوتي حول خطابه والإشكالات القائمة حول رمزيته وحضوره الإنسي ومجازيته، بالإضافة إلى حساسية مكانته كحلقة وصل بين الإله وأنبياءه ورسله. إن البحث في خطاب الوحي لا يعني اكتشافه من جديد أو اختبار مادته "التي هي نص القرآن"، بل إعادة القراءة في ألسنيته من خلال إعادة النظر في طبيعة حركته وعلاقته مع الأنبياء بهدف الفهم العقلي واللغوي لدلالات الآيات القرآنية الخاصة بالوحي، ومن ثم تقديم تأويلات مختلفة من أجل الوصول إلى فهم سيميائي جديد لمعانيه. بناءً على ذلك، تحاول هذه المادة أن تتجاوز التفكير في الوحي كظاهرة دينية خالدة إلى التفكير به كحركة لُغوية لها محددات دينية ومسارات إلهية في إطار الخطاب القرآني العمودي من السماء إلى الأرض.

يجيب هذا الكتاب عن أسئلة هامة تتعلق بفهم طريقة وساطة الوحي، وحركته السماوية والأرضية، وعلاقته مع الرُسل انطلاقاً من أهمية ومركزية التبيان أو الإيضاح أو السؤال والجواب في خطاب الوحي بغرض إفهام وتعليم النص القرآني، بالإضافة إلى مكانة اللغة العربية وبيئتها في خطاب الوحي، ودورها في سياق عملية تعليم النص القرآني. كما يناقش هذا الكتاب الدلائل القرآنية على تنوع الصور المرئية للوحي وإثبات وجود صوت له وبيان أوجه اتصاله وتوجيهاته

في القرآن. ونقدم في الكتاب وصفاً لغوياً جديداً للوحي، وهو "الكالوم" أو "الناقول"، كاسم مُبرر في معناه الديني ودلالته المعرفية. ونراهن على أن يجد هذا اللفظ طريقه إلى معجم اللغة العربية لأن الوحي ليس اسماً اصطلاحياً، بل هو مشتق من الفعل أوحى باعتبار أن لفظ "الوحي" ليس صفة أو اسماً لجبريل لأنها عامة وأطلقت مثلاً على ميكائيل (عليه السلام)، وهو الملك الموكل بالمطر والنبات، وعلى إسرافيل (عليه السلام)، وهو الملك الموكل بالنفخ في الصور أو النفخ في البوق يوم القيامة من أجل إعلان القيامة، ومالك (عليه السلام)، وهو خازن النار والمكلف على جهنم، ورضوان (عليه السلام)، وهو الملك المكلف بالجنة وهو خازن الجنة، ومُنكر ونكير (عليهما السلام)، وقد كلفهما الله بسؤال الإنسان ومحاسبته عندما يموت ويوضع في القبر، وعزرائيل (عليه السلام)، وهو ملك الموت ومهمته هي قبض أرواح العباد، وهاروت وماروت (عليهما السلام)، وهما اثنان من الملائكة أنزلهما الله تعالى إلى أرض بابل في العراق في زمن سيدنا سليمان عليه السلام ليحذرا الناس من السحر، وأيضاً حملة العرش (عليهم السلام) وعددهم ثمانية من الملائكة ومهمتهم هي حمل عرش الرحمن (الله)، والكرام الكاتبون (عليهم السلام)، وهم الملائكة الموكلون بحفظ أعمال البشر وكتابتها ومنهم من يكون على يمين الشخص ليسجل حسناته ومنهم من يكون على يسار الشخص ليسجل سيئاته.

كان الوحي في معناه ودلالاته يحمل أفعال كل الموكلين بخدمة الله في الأرض بحسب تخصصاتهم، وكان هناك وحياً مركزياً وهو جبريل (عليه السلام)، ويسمى جبرائيل وهو ملك الوحي ويقوم بإبلاغ الوحي إلى جميع الأنبياء والرسل. ونلاحظ أن كلمة "الوحي" معرفة بأل كما هي وردت في آية قرآنية واحدة لقوله تعالى: قل إنما أُنذركم بالوحي ولا يَسمع الصُم الدعاء إذا ما يُنذرون {الأنبياء: 45}، وكلمة "وحي" في قوله تعالى: إن هو إلا وحي يوحى {النجم: 4}، أما باقي الكلمات

فهي من مشتقات الجذر اللغوي "وحي". إن المقصود بالوحي هو القرآن نفسه، وهو ما قاله الرازي والقرطبي، أي النص القرآني المقروء المُرتل ترتيلاً على لسان جبريل لأنه قال في الآية "ولا يسمع الصم"، والمقصود بالقرآن هو الوحي المشهود حسياً وحركياً النازل من السماء على النبي محمد (ﷺ)، لأن قوله "إنما أنذركم" هو خطاب إلهي للمجموع ويقصد به عموم بني آدم (عليهم السلام) ومنهم الأنبياء والرسل.

كما سنشرح بالتفصيل في هذا الكتاب مجمل دلالات حركة الوحي وخطابه وبالتحديد في سورة النجم. ونشير كثيراً إلى جملة "العملية التعليمية" كواحدة من أهم وظائف الوحي، وذلك باعتبارها الهدف الأصيل الذي أُسست عليه عملية تنزيل الآيات من السماء إلى الأرض كقاعدة جوهرية بُني عليها النص القرآني بعناية إلهية وتوجيه مُحكم، وقد جُعل الوحي على إثر ذلك مُعلماً أميناً وطائعاً لله في أداء رسالته. ولقد أدركنا بعد جهد البحث وعناء التدقيق في مجمل تفاسير القرآن والكتب المتخصصة عن الوحي، بالإضافة إلى تحليل النصوص، أن أي وعي مطلق بالألوهية والرسالة النبوية المُحمدية لا يمكن أن يُصدق ويتم إثباته فيكون وعياً يقينياً إلا من خلال إدراك معارف الوحي إدراكاً تاماً لغاية تأصيل المنهاج القرآني والرسالة السماوية، وعرفاناً بمكانة الوحي وعلو مرتبته وشرف وجاهته في عملية نقل النص القرآني بكل ما يحيط بها من تفاصيل دقيقة جرت بأمر مباشر من الله. على إثر ذلك يعتبر مجد الوحي في التاريخ أسبق من النص القرآني ومن الرسالات السماوية كلها، وبعض الوحي أسبق من خلق الكون لأنهم أمروا بخلق الكون، باعتباره بوابة القرآن بين السماء والأنبياء.

الفصل الأول

برهان الوحي ومبدأ اتصاله
وخصوصية بيئته الروحية

يحتكم فهم الوحي إلى فهم فترة تاريخية محدّدة زمانياً ومكانياً، وهي معاينة في ظروفها. بالنسبة للمكان فهو معيّن في موقعه ومحصور في مساحته، فالموقع هو شبه الجزيرة العربية، حيث يقع المسجد الحرام والقبلة الشريفة، وبلاد الشام حيث يقع المسجد الأقصى في فلسطين، حيث تم الإسراء بالنبي من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى كما ورد في القرآن، وهي حادثة الإسراء التي كانت قبل هجرة النبي إلى المدينة المنورة بثمانية عشر شهراً [1]. في هذين الموقعين المباركين نزل الوحي على مجمل الأنبياء قبل النبي محمد (ﷺ). أما الزمان فهو أيضاً محدد بالنسبة لمعرفة الوحي، إذ بدأ منذ بدء الخلق "أي بني آدم" وحتى العقود الأولى من القرن السابع "أي ستمائة واثنين وثلاثين ميلادي (632 م) – أحد عشر هجري (11هـ)"، وهو العام الذي توفي فيه النبي محمد (ﷺ). إن الفترة التي تتطلب دراسة مكثفة لبيئة الوحي، هي تلك التي تركّز فيها نزول الوحي بين (ستمائة وعشر ميلادي (610 م) / ثلاث عشرة قبل الهجرة (13 قبل الهجرة) وحتى ستمائة واثنين وثلاثين ميلادي (632 م) – أحد عشر هجري (11هـ)، ومدتها اثنان وعشرون عاماً. لبث النبي ما يقرب من ثلاث عشرة سنة في مكة المكرمة وهي المدة من بعثته إلى هجرته. وقد اتجه الوحي في هذه الفترة إلى ناحية العقيدة والأخلاق ولم يتعرض إلى الأحكام العملية إلا قليلاً وبشكل كلي غالباً. والسبب في هذا النهج أن العقيدة هي الأساس، ومن لوازمها الأخلاق [2]. كانت هذه الفترة هي التشريع في مكة أو التشريع المكي، أما الفترة الثانية فهي التشريع في المدينة أو التشريع المدني، حيث لبث في المدينة نحو تسع سنوات، وهناك ظهرت الحاجة إلى التشريعات العملية المتصلة بحياة الأفراد

[1] د. مصطفى الخن، د. مصطفى البغا، علي الشربجي، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ط4، (بيروت: دار القلم، 1992)، ص101.

[2] عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2005)، ص103

والجماعة، فشرعت أحكام العبادات والجهاد، وتنظيمات الأسرة من زواج وبيان لحقوق الزوجين والفرقة وأسلوبها ومدتها، والبنوة وحقوقها، والميراث وأنصبة الورثة. كما أنزلت الأحكام المتعلقة بالجرائم والعقوبات وأنواع المعاملات وحقوق الحاكم والمحكوم وعلاقة الدولة الإسلامية مع غيرها. باختصار، لم يترك التشريع الإلهي جانباً من جوانب الحياة إلا جاء بتنظيم دقيق محكم له [1]. هذه مجموع الاثنين وعشرين سنة التي نزل فيها الوحي على النبي محمد (ﷺ)، أي ثلاثة عشر عاماً في مكة وتسع أعوام في المدينة، وقد "كان الفقه في عصر النبي هو فقه الوحي" [2]. وهذا الفقه هو فقه واقعي وليس تقديري، والفرق بين الفقه الواقعي والفقه التقديري، هو أن الفقه الواقعي يقوم على معالجة الحوادث الواقعة فعلاً لا المتوقعة، أما الفقه التقديري فهو يقوم على فرض الحوادث قبل وقوعها والافتاء فيها والإجابة عليها قبل وقوعها. لم تكن التشريعات قائمة على الرأي أو القياس على ما سبق تشريعه في التشريع المكي أو الاجتهاد حيث لم يكن الاجتهاد في عصر النبي مصدراً من مصادر التشريع على الرغم من أن النبي اجتهد والصحابة اجتهدوا. كان للتشريع طريقة بحيث تقع حوادث تقتضي حكماً من الشارع، أو يعرض للمسلمين أمور تقتضي سؤال النبي عن حكمها. ففي هذه الحالات كان النبي ينتظر الوحي السماوي فينزل عليه بالآية أو الآيات مبينة حكم ما وقع أو جواب ما سئل عنه. فمن الأحكام التي نزلت بمناسبة حوادث وقعت، قوله تعالى: "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم" {البقرة: 221} فقد نزلت هذه الآية بمناسبة حادثة خلاصتها أن أحد المسلمين عزم على نكاح مشركة وعلق نكاحه على موافقة النبي، فلما أخبره بذلك نزلت هذه الآية [3]. كان الفقه الواقعي في عصر

---

[1] المصدر السابق، ص104

[2] المصدر السابق، ص109

[3] المصدر السابق، ص104، 105.

الإسلام الأول جواباً لسؤال، وغالبية الاستفسارات وردت نصاً بصيغة السؤال والضمير الغائب، والإجابة المباشرة عبر الوحي المُرسل إلى النبي كقوله تعالى: "ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير" {البقرة: 220}، وقوله تعالى: "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض" {البقرة: 222}، وقوله تعالى: "يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج" {البقرة: 189}.
هذه الأسئلة وغيرها التي وردت على لسان الناس جاء حكمها في القرآن مباشرة على لسان الوحي مبلغاً النبي محمد (ﷺ) الإجابة مباشرة. كما كان هناك تدرج في التشريع القرآني كما يلي:
أولاً: الأحكام ما كانت تنزل في زمن واحد، وإنما كان منها المتقدم والمتأخر كما هو معروف، مثل الخمر والربا.
ثانياً: تدرج في أنواع ما شُرع من أحكام، فكان كل تكليف سابق تمهيداً لقبول التكليف اللاحق. فالصلاة مثلاً شُرعت في أول الأمر صلاة بالغداة وصلاة بالعشي ثم جعلت خمس صلوات في اليوم والليلة. والزكاة ما كان لها حد محدود وإنما ترك الأمر للمسلم ينفق ما يستطيعه ويشاؤه، ثم عينت مقاديرها على سبيل الإلزام. والخمر ما حرمت رأساً وإنما مهد لها ببيان أضرارها أولاً ثم النهي عن قربان الصلاة في حالة السكر ثانياً ثم جاء التحريم القاطع أخيراً. والقتال كان في بدء الإسلام غير مأمور به لقلة عدد المسلمين، فأمروا بالعفو والصبر على الأعداء، والإعراض عنهم وترك مقاتلتهم [1]. إن أي فهم علمي دقيق للوحي، لا يخرج كثيراً عن السياق الزمني لتلك الفترة. كما أن دراسة السياق الإبستمولوجي التاريخي والاجتماعي لأسباب النزول في بيئة شبه الجزيرة العربية يعتبر عاملاً أساسياً وهاماً للاستكشاف والاستبصار بغرض الإحاطة بالخطاب الإلهي المنقول "أي رسالة السماء"، ولغة الإيحاء وطرائق الاتصال، مع الدراية بالأسباب

[1] المصدر السابق، ص106

والأهداف. بالإضافة إلى دراسة القول السماوي لغوياً وسيكولوجياً من خلال المعاينة المعرفية العلمية لبيئة التلقي من ناحية دينية، وكذلك الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بالنبي محمد (ﷺ) في تلك الفترة وما صحب ذلك من عادات وتقاليد وثقافات مختلفة للعديد من الجماعات السكانية التي كانت منتشرة في البيئة العربية آنذاك.

ماهيّة فهم الوحي وطرائق معرفته

يقال إن هناك أصول أساسية يجب فهمها للدخول في نظرية الوحي عند العرفاء، وأهمها: علم الإنسان، وعلم الوجود [1]. نقول إن هذه الأصول أصول دنيوية في معرفة الوحي، لكننا نضع أصلان أخرويان وهما أصل علم المادة، وأصل علم لغة الأمر الإلهي، وهما أصول علوية، وهي مركزية في فهم الوحي، ورغم ذلك نقول إن تقرير الحق في المصير النهائي المقصود في قوله تعالى: "ولله ملك السماوات والأرض وإلى الله المصير" {النور: 42} هو مصير يتبع لأصل علم لغة الأمر الإلهي ولا يتبع لأصل علم المادة إلا بشكل نسبي يخص ظروف الإنسان المادية في الأرض. إن الأصلان الأخرويان لهما ارتباطان، فأصل علم المادة مرتبط بالقرآن، وأصل علم لغة الأمر الإلهي مرتبطة برسالة النبوة، ولذلك نقول إن الوحي يُفهم من خلال النبوة والقرآن. أما بالنسبة لعلاقة النبوة بالوحي، فقد تحدث الفارابي عن عنصرين جوهريين: العنصر الأول: هو الاتحاد مع العقل الفعال أو حلول العقل الفعال في الإنسان. والعنصر الثاني: هو تفوق القوّة المتخيلة. والعقل الفعال له مرتبتان مرتبة عليا ومرتبة دنيا، فالمرتبة العليا أو الوجه العلوي منه، هي التي لا يقدر البشر على الوصول إليها بل هي تحاكي العقل الأعلى منه، والمرتبة الدنيا

[1] حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، (بيروت: دار روافد، 2021)، ص66.

أو الوجه السفلي للعالم الذي يقع تحت العقل الفعال، وهنا لعالم العقل الإنساني، وهذه المرتبة التي يتحد فيها النبي محمد (ﷺ)، وهي التي يعتبرها الفارابي الروح القدس أو الروح الأمين [1]. نقول إذا كان الفارابي قد جعل للعقل الفعال مرتبتان فإننا نجعل له نوعان: الأول: عقل روحي والثاني: عقل مادي، فالعقل الروحي مرتبته عليا، والعقل المادي مرتبته دنيا. لقد بلغ النبي محمد (ﷺ) مرتبة العقل الروحي الفعال في مرتبته العليا وتحققت له سرعة الاتصال بالوحي الإلهي من خلال هذا العقل الذي جعله على اتصال بآيات ربه الكبرى. في هذا السياق، تقول الفلسفة الصدرائية -نسبة إلى الفيلسوف المسلم ملا صدرا الشيرازي- إنه قد حصل الوحي للنبي في عالم العقول بطريقة لا علاقة لها بالمادة ولا بالصوت ولا بالصورة ولا بأشباح ولا بغير ذلك، وإنما هو الاتحاد مع العقل الفعال أو غيره [2]. لا نقول بحصول الوحي خارج سياق المادة والصوت والصورة بل نؤكد أن الوحي حاصل بالمادة والصوت والصورة، لأن الوحي مخلوق من المادة التي خلقها الله، وهي النيتروجين، وصوت الوحي هو مادة القرآن وهي مادة منقولة مكتوبة وكل مكتوب أصله منطوق مسموع، وكل منطوق مسموع سابق على كل منقول مكتوب، وأما الصورة فإن الوحي مرئي بحكم الوصف في قوله تعالي: "الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رُسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير" {فاطر: 1}، وبالتالي نحن نقول بالصلة المركزية بين العقل الروحي بمرتبته العليا مع مادة وصورة وصوت الوحي.

أما فهم الوحي من خلال القرآن فيكون من فهم الخطاب، حيث ينقسم خطاب الله تعالى في القرآن إلى خطاب يتعلق بأفعال المكلفين،

---

[1] المصدر السابق، ص36، 37.

[2] المصدر السابق، ص56.

وخطاب بغير أفعال المكلفين. أما الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين فهو المساحة التي يشتغل فيها للعلماء من أجل إدراك ماهية الخطاب ومعرفة أثره وما يتضمنه من أوامر ونواهي واستنباط الأحكام منه. أما الخطاب الخاص بغير أفعال المكلفين، فهو خطاب وصف الله لذاته وصفاته ويتعلق كذلك بالمخلوقات والجمادات. **وهنا يبرز السؤال الهام: هل يمكن أن ينطوي الخطاب الإلهي المتعلق بغير أفعال المكلفين على أي أحكام شرعية؟ وهل يمكن أن يتضمن ذلك الخطاب أحكاماً تخدم الشريعة؟**

نقول نعم من ناحية أصولية، لأن الأصل هو ما يبتنى على غيره، سواء أكان الابتناء حسياً أو عقلياً [1]. مثال ذلك، ذكر الطبيعة والنعم التي أنعمها الله على الإنسان وطلب القرآن من الإنسان الحفاظ عليها، ولأن الابتناء يكون على ما هو حسي وعقلي، فإن الخطاب الإلهي المتعلق بما خلقه الله من مخلوقات وجمادات في الطبيعة وخطابه المتعلق بذاته وصفاته، جميعها يبتنى عليها أحكاماً شرعية عملية وذلك لضرورات أوجدها الله وذكرها في القرآن، ويُوضع على إثرها القواعد والمناهج الموصلة إلى تلك الأحكام. وعموماً فإن غالبية هذا النوع من الأحكام في خطاب الله الإلهي تخص مسائل عمومية ذات طابع عملي تخدم الإنسان ككائن حي ومن ثم مكانة هذا الإنسان في المجتمع والدولة والأمة.

إن المنهاج القرآني بما يتضمنه من تأملات روحية، وقواعد معرفية فكرية، وإشارات لكثير من الدلائل العلمية والطبيعية، وبما فيه من أمر ونهي وبُشرى وإنذار وضرب مثل، وإعداد نِعَم، والمسماة السبع المثاني، [2] لم يبدأ مع نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ)، بل نزل كثير منه في السابق على الأنبياء والرسل مع أقوامهم على التوالي منذ

---

[1] الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، ص8

[2] أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ص94

أن خلق الله آدم (عليه السلام)، مع الأخذ بعين الاعتبار الفترات التي انقطع فيها الوحي بين كل نبي وآخر أو بين رسالة وأخرى. كل ذلك يجعلنا نعتقد بأن الوحي هو خلق إلهي واقعي بدأ قبل خلق آدم (عليه السلام) وانقطع مع وفاة النبي محمد (ﷺ)، لكن أثره لم ينقطع، ما يعني أن للوحي وجود في الأرض، ولكنه ليس وحياً منزلاً برسالات أو كتب سماوية باستثناء وحي التبليغ والتبيين أو أنواع متعددة من الوحي المرتبطة بأرواح البشر. أما القرآن فهو الأثر الإعجازي للوحي. في هذا السياق، يقول ابن خلدون "إن القرآن هو بنفسه الوحي المُدَّعى. وهو الخارقُ المعجز، فشاهده في عينه، ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي. فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه. وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحي إليّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة" [1]. لقد أشار كثير من المفكرين والباحثين، ومن بينهم محمد أركون، وطه عبد الرحمن إلى ضرورة تغيير مفهوم الوحي أو تقديم قراءة حداثية له بحجة أنه تقليدي وموروث [2]. أتفق معهما بأنه يجب تقديم قراءة حداثية، لكني لا أرى أن الوحي موروث لأن وراثة الوحي هو وراثة للرسالة المحمدية ونص القرآن. فلا نقول إن الوحي موروث حتى لا نقع في فخ القول إن القرآن أيضاً موروث والرسالة المُحمدية موروثة، بل هما الأصالة بعينها، ومكانتهما هي مكانة الثابت من المتغير، باعتبار أن القرآن والرسالة السماوية ثابتان، وكل ما دونهما متغير. بالإضافة إلى ذلك، ليس كل موروث أو تقليدي لا يتماشى مع الحداثة أو لا ينسجم مع الخطاب العقلي. لهذا السبب بحثنا عن مفهوم آخر

---

[1] عبد الرحمن بن محمد ابن خَلدون أبو زيد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، الطبعة الأولى، 2004)، ص205

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص76

للوحي خارج السياق الديني كي يُعبر عن صفته ويدل على عمله الموصوف في النص القرآني. لم يكن سهلاً تقديم مفهوم جديد يتطابق مع معاني الوحي وماهيته ومساره التاريخي وأثره الديني، لأن الوحي يُعتبر مفهوماً قرآنياً سيكولوجياً بامتياز، وهو أيضاً مفهوم لغوي إضافي دال على مآله. عندما عرّف بعض العلماء الوحي شرعاً، قالوا "إنه إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه". أما محمد رشيد رضا، فقال "إنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت" [1]. أما نحن، فنرى أن مفهوم الوحي خاضع ثنائيتين: الأولى: الحركة العمودية من فوق عرش الرحمن (الله) إلى الأرض، (ولا نقول من السماء إلى الأرض، لأن السماء شيء وعرش الرحمن شيء آخر)، والثانية: المادة السمعية الذهنية التي اختص الله بها النبي محمد (ﷺ)، وهي مادة القرآن. بالنسبة لنا لا بد أن يُعبّر المفهوم الجديد للوحي عن حركة الوحي ولغة اتصاله، ويمكن استخدامه في المناهج الدينية الأكاديمية وغير الأكاديمية، بغرض الاستدلال على وظيفة الوحي أو عند الإشارة إليه خارج النص القرآني "كحركة فاعلة" أو "مرموز للنص القرآني". ويطلق المفهوم المقترح على القائم بعملية الاتصال بين المرسل والمستقبل، وهو المَلَك جبريل في هذه الحالة، فنصفه بـ **"الناقول" أو "الكالوم"** على وزن فاعول، ويصبح هذا اسماً أو مفهوماً يعبر عن وظيفة الوحي انطلاقاً من الاستنتاجات التي تصل إليها مادة هذا الكتاب، لأن الوحي هو المُدرس المُكلف بأمر إلهي لتوجيه الأنبياء والرسل، وهو يتميز بالأمانة والحفظ خلال فعل نقل الخطاب السماوي إلى الأرض، علاوة على صفات أخرى، ويكون ذلك ضمن عملية إلهية منهجية منتظمة وغير انتقائية، يكون فيها الوحي ناقلاً لمنتهى القول والقرار الإلهي، ويكون "الوحي في هذه

[1] محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ط3، (مصر: مطبعة المنار، 1935)، ص38

الحالة ـ حسب ما يصفه هشام جعيط ـ ما يأتي بعد التجلي الذي هو إدراك من جهة، وانكشاف من جهة أخرى، وحدثٌ فقناعة. ويتخذ الوحي شكل الخطاب والمعنى" [1]. لقد تبين عبر الزمن أن مكانة الوحي ترسّخت في اللاوعي الديني كحركة سماوية غير مرئية تدل على اتصال خاص بين الإله والأنبياء أو الرسل الذين تمت من خلالهم الاستدلال على الرسالات السماوية، حيث بعث الله كافة الأنبياء إلى أقوامهم بأمره المباشر، وكان ختامهم النبي محمد (ﷺ) بشيراً ونذيراً للعالمين. بذلك "يلعب الوحي، ومحتواه القرآن، دوراً رئيساً في هذا الطور من التوحيدية. وللقرآن أهمية قصوى لأنه الكتاب الوحيد الموحى به بدءاً من التكشف الأولي، وبذلك فهو الكتاب المقدس بامتياز" كما يقول هشام جعيط [2]. لهذا السبب يصبح من الضروري تقديم سردية مختلفة أو اجتهاد فقهي للنص القرآني الخاص بالوحي، دون أن يتطلب ذلك أي تقاطع مع الماضي أو خلق حالة تضاد مع الموروث أو تفريخ ممارسة عدائية دعوية أو الاستسلام إلى أي غيض فكري ناتج عن الإيمان بأصالة الدين وحضارة الإسلام. لقد أشار طه عبد الرحمن في هذه المسألة إلى "دأب القراء الحداثيين على تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني، والارتياب في أصل وقدسية النص وصلاحيته" [3]. يتطلب شرح الوحي معرفة ماهية الاصطفاء مثلاً، أو إدراك البُعد الزماني لنزول الوحي بين فترة وأخرى، بالإضافة إلى تقييم قدسية البيئة الاجتماعية للوحي مع إدراك طبيعة الانفعالات السابقة واللاحقة لعملية نزوله على الأنبياء والرسل. لا تعتبر تمثيلات الوحي المختلفة أو مفهوم الوحي ذاته كما ورد باشتقاقاته المتعددة في النص القرآني طارئاً أو مستعصياً على الفهم.

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص22

[2] المصدر السابق، ص22.

[3] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص192

رغم ذلك فإن المعاني المباشرة وغير المباشرة الواردة في القرآن لا تشير جميعها إلى مسار حركي واحد أو طريقة واحدة في أداء أو نقل الرسالة السماوية، وذلك بسبب تعدد الأنبياء واختلاف أقوامهم وقصصهم وبالتالي تعدد رسالاتهم.

عُرف "الوحي" كمفردة وشاع استخدامها في الأدبيات الإسلامية ليس بحكم تاريخها أو قدسيتها فحسب، بل بسبب مركزيتها كحدث إلهي ديني مأصول في القرآن. وهذا الحدث خاضع للتحليل والدراسة ليس لأنه مرتبط بالدين، بل لأنه في جوهر القرآن كظاهرة لغوية سيميائية سيكولوجية تتطلب تحكيماً علمياً وتاريخياً لمعرفة ظروفها. من هذا المنطلق، يمكن القول بأريحيّة، إن مجمل الآيات التي ورد فيها كلمة "وحي" من قبيل "أوحى" "يوحي" "أوحينا"، وغيرها، تشير جميعها إلى ثلاثة أمور:

أولاً: وقوع عملية اتصال بين ثلاثة أطراف (مصدر الاتصال - مرسل - مستقبل). في هذه الحالة يكون "مصدر الاتصال" هو الله، ويكون "المرسل" هو جبريل الوحي، ويكون "المستقبل" هو النبي محمد (ﷺ) أو الأنبياء الآخرين الذين تلقوا الوحي.

ثانياً: وجود مسبق لـ (خطاب/لغة) منقولة من فوق عرش الرحمن (الله) إلى الأرض خلال عملية الاتصال.

ثالثاً: وجود حركة فيزيائية علمية مادية خلال عملية تسليم الرسالة بين عرش الرحمن (الله) والسماء.

عند الحديث عن حركة الوحي، فإننا نستند في هذا الأمر إلى ميتافيزيقيا سرعة الحركة في جملة "يرتد إليك طرفك" في قصة ملكة سبأ بقوله تعالى في الآية الأربعين من سورة النمل: "قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم" (40). هذا الإيضاح يجعلنا نقف أمام حقيقة، وهي أن مفهوم "الوحي" في مجمل الآيات القرآنية التي سوف

نتناولها في هذا الكتاب له دلالتين، الأولى: عملية الاتصال "كحركة فاعلة"، وهي متعددة الأوجه. والثانية: محتوى الخطاب "كلغة ناطقة أو مادة منهجية وهي القرآن" أو كما يقول بول ريكور "الخطاب من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر" [1]. من غير المعقول أن يطلق اسم الوحي على عمليتين تختلفان تفصيلياً. بالتالي يُضاف إلى هذه العملية اسم جديد لا يخرج عن سياق المعنى في النص القرآني، فنقول إن الوحي يسمى "قاضياً" لأنه ينوب عن الله كي يقضي بالحق، وليس أي حق، بل الحق الإلهي المطلق. يقول فخر الدين الرازي "إن الله عندما يوحي يفزع من في السماوات، ثم يزيل الله عنهم الفزع فيقولون لجبريل عليه السلام ماذا قال الله؟ فيقول الحق أي الوحي" [2].
ينزل الوحي ومعه كلام الله فيبلغ الأنبياء والرسل بنص لا يتبدل ولا يتغير، وهذا الحق المرتبط بالعلم السماوي النزيه والمطلق عبّر عنه النص القرآني في قوله تعالى: "فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه وقل رب زدني علماً" {طه: 114}. نلاحظ ورود صفتي "الملك والحق" مع الله، وكذلك دعوة الله لنبيه (ﷺ) بضرورة طلب العلم في قوله "وقل رب زدني علماً". إن في ذلك إشارة إلى تكامل وعلو مرتبة الرسالة السماوية باعتبارها العلم الدنيوي والأخروي الذين لا يضاهيهما شيء. ليس هذا فحسب، بل إن ارتباط الحق بالقضاء الإلهي والرسالة المحمدية يجعله مرتبطاً بالوحي. لقد عبّر هشام جعيط عن ذلك بقوله "إن ظاهرة الوحي التي لم ينكرها أحد من الفلاسفة والعلماء، هي كشفٌ للحق المطلق، والثابت بالتالي. ولذا، فمن أبرز ما أتى به القرآن تسمية الله بالحق، أي الحق بعينه وليس وجهاً من وجوهه؛ الحق في الكينونة وما سوى

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص37

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج25، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،1981)، ص256

ذلك موجود وليس بحق" [1]. هكذا يصير الحق جوهرياً في مسار الوحي من أوله إلى آخره، فيكون الحق قاعدة مركزية للمنهاج الشرعي المتكامل أو أحكام الشريعة التي كُشف عنها للأنبياء بواسطة الوحي. إن الحق والقضاء بالعدل لا ينفصلان. يعتبر الحق قيمة أساسية لكنها ليست وحيدة في منظومة الوحي "التي هي منظومة إلهية"، بل هناك قيم وصفات أخرى مثل الصدق والأمانة والطاعة، وغيرها. بالإضافة إلى ما سبق، هناك أشياء يجب دراستها من أجل معرفة الوحي على نحو دقيق وشامل. مثلاً، "مستويات السياق الاجتماعي التاريخي التي يجب مراعاتها في منهج دراسة الوحي، كما حددها نصر حامد أبو زيد، وهي ما يلي:

أولاً: سياق ترتيب النزول، وهو السياق التاريخي التتابعي للوحي، وهو سياق مغاير لترتيب تلاوة السور والآيات في المصحف الشريف.

ثانياً: سياق السرد، وتتمثل أهميته في تمكين الدارس من التمييز بين ما ورد على سبيل "التشريع" وبين ما ورد على سبيل "المساجلة" أو "الوصف" أو "التهديد والوعيد" أو "العبرة والموعظة"... إلخ

ثالثاً: مستوى التركيب اللغوي، وهو مستوى أعقد من مستوى التركيب النحوي الذي اهتم به المفسرون؛ لأنه يتناول بالتحليل علاقات مثل "الفصل" أو "الوصل" بين الجمل النحوية وعلاقات "التقديم والتأخير" و "الإضمار والإظهار" – الذكر والحذف- و "التكرار".. إلخ [2].

إن سياق ترتيب النزول وسياق السرد كلاهما يتطلب معرفة حدث كل آية وقصتها ومكان نزولها، وزمانها، والزمان هنا يتضمن التاريخ (أي السنة والشهر واليوم) والتوقيت (أي ليلاً أم نهاراً). بالإضافة إلى

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص98، 99.

[2] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط4، (بيروت: 2007)، ص203، 204، 205

الأحداث التي سبقت أو تلت نزول الوحي بكل آية في مناسبتها. هكذا يمكن تحديد أثر الوحي من خلال دراسة بيئته السيكولوجية ومساره الروحي عند لحظة التلقي. يمكن فعل ذلك من خلال تطبيق الأدوات المعرفية الحديثة على المنهجية التي يمكن من خلالها دراسة الوحي، ومنها على سبيل المثال منهجية هندسة المفهوم القرآني. كما أن هناك مسارات أخرى يمكن من خلالها التمييز بين المفاهيم المتعددة للوحي ومدى ارتباطها بالنص القرآني. في هذا الإطار نذكر القراءة الحداثية والمعروفة بـ "خطة التأنيس" أو "خطة الأنسنة" كما سماها طه عبد الرحمن، وقال "إنها تستهدف رفع عائق القدسية عن القرآن مع الالتزام بعمليات منهجية خاصة من بينها: من التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي:

"أي التفريق بين "الوحي" و "التنزيل" والتفريق بين "الوحي" و "المصحف". كما يفرق بين "القرآن" و "المصحف" ويفرق بين "القرآن الشفوي" و "القرآن المكتوب" أو يفرق بين "الوحي في اللوح المحفوظ" و "الوحي في اللسان العربي" [1].

في مادة هذا الكتاب نتناول الوحي في اللسان العربي والقرآن، وكذلك حركة الوحي أو "الوحي الحركي"، وسوف نتناول "مادة الوحي" التي خلق منها في كتابي "جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين" {انظر الشرح في الفصل الثالث}. هذه المنهجية تساعد على استخدام النقد ومبدأ العقلنة للتمييز بين هذه المستويات المختلفة المذكورة، ليس بهدف الوصول إلى حقيقة الوحي، بل لمعرفة ماهية خطابه العربي. نستنتج مما سبق أن الوحي يقدم خطاباً بثلاث محددات واضحة على النحو التالي:

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص178، 179

أولاً: لغة واحدة معرّفة في جوهرها، غنية في عوالمها، بارزة في (معالمها / شكلها)، "أي اللغة العربية وحروفها المكونة من ثمانية وعشرين حرفاً".
ثانياً: لغة واضحة الحجم وبارزة (النص القرآني) ومجموع ما يحتويه من سور وعددها مائة وأربع عشرة سورة، ولا يزيد المصحف ولا ينقص حرفاً، وهو كتاب واحد ليس له بديل أو نسخ محرفة قديمة أو جديدة في التاريخ الإسلامي، وهو في اللوح المحفوظ.
ثالثاً: معناه محدد في سعته، وفي طريقة معرفته عبر تصديقه والإيمان به، كما أوردها القرآن في الآية السابعة من سورة آل عمران: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌ من عند ربنا" (7). وكذلك قوله تعالى في الآية مائة واثنين وستين من سورة النساء: "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك" (162). ارتبط فهم القرآن بالإيمان أولاً وقدم الإيمان بالقرآن على فهمه كضرورة لأن إدراك ما صنعه الله للإنسان يفوق الحجة التي قدمها في القرآن لإقناعه بها، وإن الله بذلك يعطي مثالاً واحداً لأمثال كثيرة غير مذكورة، فكان الإيمان أوجه وأسبق من الفهم. رغم ذلك فإن أي محاولة لإدراك أو تأويل خطاب الوحي مشتملاً على اللغة العربية ومعانيها، لا تخرج عن إطار المحددات الثلاثة المذكورة أعلاه، التي قدّم من خلالها الوحي خطاباً إلهياً أبدياً دقيقاً، وإبداعياً، مع مراعاة ما هو مكتوب أو منطوق أو محفوظ من منقولات الوحي.

خطاب الوحي وعلاقته مع المرسل إليهم

إن فهم الوحي - بالنسبة لأي شخص يرغب في فهم الإسلام - يتفوق في أهميته على فهم النص القرآني وتأويلاته، لأن معرفة الوحي تعتبر

واحدة من التجليات السماوية لفهم الألوهية، والحيثيات الميتافيزيقية لمن ينكر الربوبية، وانكشاف قدرة الخالق. يعتبر الوحي أسبق من النص القرآني لأنه يمثّل الأداة الطيّعة للإله، والقناة الرئيسية المصطفاة إلهياً للعمل بأمر إلهي على انفراج الدستور الإلهي "القرآن" للعالم الدنيوي. بالتالي، يُعد القرآن بمثابة "الحصيلة النهائية لأطول حدث تاريخي إلهي بين عرش الرحمن (الله) والأرض في عنايته ودلالته، وهو عملية اتصال الوحي مع النبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء. على إثر ذلك اصطلحنا المفهومين اللغويين المذكورين سابقاً للوحي وهما "الكالوم" أو "الناقول". وبذلك تصبح عملية تبليغ الرسالة السماوية حدثاً مركزياً في نواة الدين، والحاصل الأصيل لفهم العلاقة بين الخالق وبني آدم. يقول المفكر الإيراني عبد الكريم سروش إن النبي ومن خلال توسع قدراته وشخصيته وبمرور التجارب عليه، يترك بصمته على التجربة نفسها، أي على الوحي، وبهذا يقرر سروش فكرة خطيرة، وهي تبعية الوحي للنبي، وليس تبعية النبي للوحي، كما هو السائد في الثقافة الدينية، مستعيناً بكلمات بعض العرفاء في أن جبريل كان تابعاً للنبي [1]. نقول إن هذه الفكرة لها بعدان، البعد الأول: اجتماعي وعاطفي ومدخله هو خصوصية النبي محمد (ﷺ) في القرآن وفي أذهان المسلمين، باعتباره نشأ يتيماً وتربى تربية صالحة، وبالتالي فإن تبعية الوحي للنبي محمد (ﷺ) ناشئة في الأذهان من الاقرار الإسلامي بخصوصية الوحي الذي نزل على النبي محمد (ﷺ) من ناحية مادة خلقه وشكله والرسالة التي أنزل بها باعتبار أنه نزل على خاتم الأنبياء والمرسلين. أما البعد الثاني: فهو بعد علمي يتعلق بالروح، واعتقادنا بأن الروح مكانها العقل، والعقل أول ما يتكون في المضغة ثم ينفخ فيه الروح في رحم المرأة، وإن الملائكة هي أرواح مجندة من عند الله، وهي من أخص الأنواع في مادتها التي

[1] حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، (بيروت: دار روافد، 2021)، ص133

خلقت منها وهي مادة النيتروجين (انظر الشرح في الفصل الثالث، في كتابي "جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين). بالتالي فإن جبريل هو أعظم روح ملائكية على الإطلاق بعد حملة عرش الرحمن الثمانية، وأعتقد أن هذا هو المبرر التاريخي العقلاني والديني الذي يُعتمد عليه في تأكيد قول المفكر الإيراني. رغم كل ما سبق نقول إن نظرية التجربة الدينية في فهم النبوة التي يدافع عنها سروش هي تجربة تتعلق بالسلوك الأخلاقي والتربوي في حياة النبي محمد (ﷺ) والذي جاء تأكيده مفصلاً في القرآن، لكن فيما يتعلق بالوحي فإنها لا تدخل في إطار التجربة الدينية لأن الوحي لم ينزل على النبي محمد (ﷺ) على سبيل الاختبار أو بعد اختبار النبي محمد (ﷺ) أو أن الوحي له قابلية الاختبار، ولم يكن نزوله تجربة أو أن الوحي له قابلية للتجريب خلال فترة حياة النبي محمد (ﷺ) وبعد وفاته. وعموماً لقد شرحت الآيتين اللتين يعتمد عليهما سروش لتأكيد مفهوم التجربة النبوية بمرور الوقت، وهما {طه: 114} و {الفرقان: 32} {انظر الشرح في الفصل الثالث} وهما آيتان تتعلقان بخطاب ولغة الوحي عند نزوله على النبي محمد (ﷺ) بشكل خصوصي وليس لذلك علاقة بالتجربة النبوية ككل.

نقول إن معارف الوحي هي في الأصل معارف الإله. لذلك يعتبر فهم الإله والوحي متلازمان، وفي بعض الأحيان تقتضي الضرورة استباق فهم الإنسان للوحي قبل فهمه للنص القرآني والرسالة المُحمدية، باعتبار أن الوحي يعزز فهم القرآن ويشكل مسار معرفة الوصول إلى الله، علماً بأن هناك ما يمكن تسميته "شفرة خاصة متضمنة في مفهوم الوحي، وتستخدم في عملية الاتصال بين المرسل والمستقبل" [1]. إن فهم الشفرة الخاصة بالوحي غير ممكن بدون فهم اللغة العربية وأسباب النزول في الخطاب القرآني، بالإضافة إلى استيعاب مكان وزمان بيئة

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط5، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص32

الوحي. إن الإحاطة بهذه الأمور يعتبر خطوة نحو إدراك ماهيته وتقدير صنائع الوحي، وبالتالي استيعاب حيوية الاتصال الإلهي مع الأنبياء، والوصل العرفاني الإلهي مع الإنسان. هذه المعارف كما يقول أبو حامد الغزالي تحدث للإنسان من خلال "علم المكاشفة"، أي يحدث للإنسان انكشاف نوراني معرفي بذات الله وكل ما يتصل بالخلق. لذلك قسّم الغزالي العلوم غير الضرورية الحاصلة في القلب باعتبار حاجتها إلى التعلم والاستدلال إلى ثلاثة أقسام:

الإلهام: ويختص به الأولياء والأصفياء.

الوحي: ويختص به الأنبياء.

التعلم: ويختص به العلماء.

القسم الأول والثاني لا يحتاجان إلي تعلم واستدلال بخلاف القسم الثالث كما أوضح الغزالي [1].

إن الأصل في كل من الإلهام الذي يختص به الأولياء والأصفياء، والتعلم الذي يختص به العلماء هو الاشتغال الميتافيزيقي الفلسفي من أجل فهم الوحي لأن فهمه يمثل الجزء الأصيل من استيعاب حلقة الوصل الديني "الروحي والمعرفي" بين الإله والإنسان. لذلك ذكر الجرجاني في معنى الإلهام: "أنه ما يُلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حُجة، وهو ليس بحُجة عند العلماء إلا عند الصوفيين، والفرق بينه وبين الإعلام: أن الإلهام أخص من الإعلام؛ لأنه قد يكون بطريق الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه" [2]. نُلاحظ مما سبق أن الإلهام لا يرتقي إلى مرتبة الاتصال مع التبليغ الأخروي، أي ما يكون فيه اصطفاء صريح مُعلن ومباشر مع الإله، لأن ذلك يعتبر

---

[1] أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص894

[2] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص23

تمثيلاً لدرجة النبوة. كما أن الإلهام لا يدنو إلى منزلة الإخبار المعلن، أي لا يكون خطابه إنسياً موجهاً على نحو عادي بين فرد وآخر، لأن ذلك يعتبر تمثيلاً حقيقياً للخطابة الجماهيرية المعهودة.

لقد ترسخ في الخيال الإسلامي أن الوحي شيء خارجي غير مدرك، وغير مرئي، وغير محسوس، لكن ذلك غير صحيح، لأن الوحي مُدرك ومفهوم ومحسوس بالكامل، ومرئي في واقعتين محددتين نزل خلالها على النبي محمد (ﷺ)، وقد كان مسموعاً في كثير من الحالات ومحسوساً في حالات أخرى، وبالتحديد في الأثر الذي كان يتركه عند نزوله، والموصوف بالشدة في عملية تلقي النص الإلهي كما وصفها النبي محمد (ﷺ)، وهذا ما سأشرحه بالتفصيل لاحقاً، بالإضافة إلى معنى قوله تعال: إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً {المزمل: 5} (انظر الشرح في الفصل الثالث). تشير كافة الآيات القرآنية الخاصة بالوحي إلى أنه يقوم بدور وظيفي مكفول بإرادة إلهية من أجل تنفيذه. بالتالي فهو مأمور بأداء أمانة خاصة لها حدود واضحة تتعلق بنقل الرسائل السماوية بالتتالي في وقت واحد أو عدة أوقات. ولا يقع على عاتق جبريل مسؤوليات أخرى في وقتها سوى نقل الرسالة السماوية، بما يندرج تحت ذلك من مهام مثل "تبليغ النص والإعادة بغرض التحفيظ ومن ثم الشرح والبيان" ويكون ذلك بتعليمات إلهية واضحة ومباشرة لقوله تعالى في سورة التكوير: "ذي قوة عند ذي العرش مكين (20) مُطاع ثم أمين" (21). (انظر الشرح في الفصل الثالث). في هذا السياق، يقول هشام جعيط "بخصوص محمد (ﷺ) والقرآن، هناك فصل بين الوحي كعملية تبليغ وتأثير وبين القرآن ذاته. فالله أوحى القرآن، لكن القرآن هو نتيجة الوحي، وهذا واضح في قوله تعالى: "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن" {يوسف: 12}. فالقرآن هو الموحى به وليس الوحي ذاته، فهو كما جاء في قوله تعالى: الذي أوحينا إليك" {الإسراء: 73}، وكذلك في

قوله تعالى: "ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك" {الإسراء: 86}[1].
يشكل الوحي في السياق الديني حالة استثنائية وذلك بسبب أولوية دوره ومركزيته في تشكيل حلقة وصل لنقل الخطاب بين الله إلى أنبيائه. كما أن اللغة المستخدمة في خطاب الوحي ليست مجهولة، بل له طريقة محددة ينقل من خلالها هذه اللغة، فيكون الإيحاء هو استخدام أسلوب لإيصال تلك اللغة، فالوحي كما يقول ابن منظور "هو الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي، وكل ما ألقيته على غيرك" [2]. بينما يرى نصر حامد أبو زيد أن كل هذه المعاني يستوعبها معنى "الإعلام"، ويقول إن كل واحدة منها تشير إلى طريقة من طرق الإعلام، فقد يكون الإعلام بالكلام، وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالإشارة والإيماء وقد يكون إلهاماً" [3]. تعقيباً على كلام أبو زيد، يمكننا التسليم بحقيقة أن حضارة الإسلام هي حضارة نص، فتكون اللغة أساس ذلك النص وتلعب دوراً مركزياً في تحديد معانيه ودلالاته، لكنني استشعر أيضاً أنها حضارة الوحي بالإلهام العرفاني. كما أن الإعلام وطرائقه هو حصيلة "لغة تواصل" لها مضمون، وقيمة، ومعنى، وأثر، بصرف النظر عن "الإعلام" كمهمة تقنية لها حركة، وشكل، وفعل، وأثر للفعل. لماذا نقول "لغة تواصل" ضمن حركة معرفية يقوم بها الوحي؟ ولماذا هي سابقة على الإعلام أو الإخبار كوظيفة؟ نقول إذا كان الوحي قادراً على نقل وتلقين (تعليم) النبي نصاً دينياً "أي آيات القرآن" المكونة من حروف وكلمات عربية، فإن الوحي يتقن اللغة العربية وينطق بها ويفهم معانيها، والنطق ههنا إما

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص55

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص4787

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط5، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص31

أن يكون سراً أو علانية. لذلك لا أتفق مع تعريف أبي إسحاق في قوله "إن أصل الوحي في اللغة كلها الإعلام في خفاء" [1]. قد لا يكون إعلام الوحي في خفاء في كل حالات الإيحاء، لكن قد يكون جهراً مع الحفاظ على الخصوصية، بمعنى آخر لا يكون الإعلام للجميع، بل للفرد الواحد وهو النبي أو الرسول الذي تم اصطفاؤه واختياره من قبل الإله لأن يكون ممثلاً لاستقبال الرسالة السماوية. والخصوصية ههنا لا تعني الإعلام بخفاء، بل تعني استهداف شخص محدد بالسرية وفي ذلك تمييز له عن غيره. أما طريقة نقل النص فيكون فيها جهر بالصوت الداخلي وليس الخارجي بالضرورة، وذلك ليس فيه خفاء داخلي، ولكن ربما خفاء خارجي عن المحيطين، بل خصوصية في تعيين الخبر أو إبلاغه. في تعريف آخر للعلاقة بين الوحي والنص القرآني قال الحارث: "القرآن هيّن، والوحي أشد منه؛ أراد بالقرآن القراءة وبالوحي الكتابة" [2]. بعد انكشاف الوحي للنبي وانتهاء نقل الرسالة يصبح كلامه معلوماً ويتم نقله ليصبح مكتوباً، في هذا السياق يُذكر أن "للوحي كاتبان أصيلان يكتبان ما يتم إعلامهما به، وهما: عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وكان لهما نائبان، وهما: أُبي بن كعب، وزيد بن ثابت" [3].

تعليقاً على ما سبق، نقول إن الكتابة أصلها لغة، لأن التعبير عن رسم الحروف وتخطيطها على الورق يسمى كتابة أو مخطوطات، لأنها تعبّر عن الخط، والخط أصله حرف، والحرف لغة، "ولا اتصال للإله

---

[1] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دارالمعارف، 1998)، ص4788

[2] المصدر السابق، ص4787

[3] ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط1 (عمان: دار النفائس، 1974)، ص48

بالإنسان إلا باللغة، فكذلك لا اتصال للآخر بالأنا إلا باللغة" [1]. لذلك فإن كل ما ظهر أو خفي من الكلام هو لغة في المحصّلة، وإن الوحي يقع في دائرة اللغة ويعتبر عنصراً فاعلاً في عملية التواصل باستخدام اللغة كحركة "أي لغة الكلام، أو لغة الإشارة أو الإلقاء بالتلقين أو الإلهام بالقذف في القلب". خلال هذه العملية الاتصالية بين السماء والأرض، يكون للوحي في كل مرة مهمة محددة لها علاقة بالظروف التي يعيشها الأنبياء، وفي كل مهمة يعمل على إيصال رسالة إلهية واضحة. يقول محمد شحرور "إن الله اتصل بالناس لإعطائهم المعلومات بطريقتين: بالاتصال الدائم بالناس، وبالاتصال دفعة واحدة. أما الاتصال الدائم فقد حصل عبر النبوات قبل النبي محمد (ﷺ) كالتوراة والإنجيل. فبعد نزول التوراة كانت هناك رجعة من الله إلى الناس في الإنجيل. وبعد نزول الإنجيل كان هناك رجعة من الله إلى الناس في القرآن. لكن بعد نزول الكتاب لم تكن هناك رجعة من الله إلى الناس حيث إنه لا نبي ولا رسول بعد محمد (ﷺ). وهكذا نرى أن هناك طريقتين قد استعملتا في نقل المعلومات. ففي الطريقة الأولى أي في التوراة والإنجيل تم نقل المعلومات فيهما بشكل يفهمه الناس حسب أرضيتهم المعرفية. أي أنهما كانا يحملان طابع المرحلية بالشرح. ولهذا وصف كتابي التوراة والإنجيل بأنهما هدى للناس، بحسب قوله تعالى: "نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل (3) من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام" (4) [2]. كما أن الله عبّر عن استيعاب كافة الأنبياء والرسل لرسالاته السماوية في الآيات من سورة النساء لقوله تعالى: "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017) ص190

[2] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، (دمشق، الأهالي للنشر والتوزيع)، ص59

ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا (163) ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً (164) رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً" (165).

يقول عبد الرزاق باشا "إنه ذكر في أول الآية وحيُه إلى نوح والنبيين من بعده، ثم خص موسى من بينهم بالإخبار بأنه كلمه، وهذا يدل على أن التكليم الذي حصل له أخص من مطلق الوحي الذي ذكره في أول الآية، ثم أكده بالمصدر المفيد تحقيق النسبة ورفع توهم المجاز. كما يقول ابن قيم الجوزية في كتابه (مدارج السالكين) إلى أنه يمكن جعل الوحي قسماً من أقسام التكليم باعتبارين: فإنه قسم التكليم الخاص الذي يكون من الله لعبده بلا واسطة، بل منه إليه؛ وقسم من التكليم العام الذي هو إيصال المعنى بطرق متعددة" [1]. تشير الآيات السابقة من سورة النساء إلى أن التلقي حدث لكافة الأنبياء المذكورين وغيرهم منذ أول نزول للوحي وحتى انقطاعه عند وفاة النبي محمد (ﷺ). "وبدأ الله تعالى بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله تعالى على لسانه الأحكام والحلال والحرام" كما قال فخر الدين الرازي [2]. ويُلاحظ أن الله وضع الوحي في مرتبة الرسل في قوله "رُسلاً مبشرين ومنذرين" وفيها تخصيص لوظيفة الإبلاغ التي يقوم بها الوحي بطريقة التبشير والنذير لأقوام الأنبياء. أشارت الآيات أن كثيراً من الأنبياء والرسل لم يرد ذكرهم في القرآن ولا يعلم من أمرهم شيئاً إلا الله، وفي ذلك "أخرج عبد بن حميد، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول، وابن حبان في صحيحه، والحاكم، وابن عساكر، عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفاً. قلت: كم الرسل

---

[1] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص52

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج11، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص110

منهم؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمع غفير. وأخرج نحوه ابن أبي حاتم، عن أبي أُمَامَة مرفوعاً إلا أنه قال: والرسل ثلاثمائة وخمسة عشر" [1]. روي عن ابن السكيت أنه قال لأبي الحسن الرضا: لماذا بعث الله موسى بن عمران بالعصا ويده البيضاء وآلة السحر؟ وبعث عيسى بآلة الطب؟ وبعث محمداً (ﷺ) بالكلام والخطب؟

فقال أبو الحسن: إن الله لما بعث موسى كان الغالب على أهل عصره السحر، فأتاهم من عند الله بما لم يكن في وسعهم مثله، وما أبطل به سحرهم، وأثبت به الحجة عليهم. وإن الله بعث عيسى (عليه السلام) في وقت قد ظهرت فيه الزمانات، واحتاج الناس إلى الطب، فأتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحيا لهم الموتى، وأبرأ الأكمه والأبرص بإذن الله، وأثبت به الحجة عليهم. وإن الله بعث محمداً (ﷺ) في وقت كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام فأتاهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل به قولهم، وأثبت به الحجة عليهم [2].

إن طريقة الإيحاء الإلهي للأنبياء عبر الوحي متقاربة إلى حد بعيد، وبالتحديد من ناحية اعتبار الإيحاء بالنص القرآني منطوقاً. قال الرازي في شرح قوله تعالى: "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون" {البقرة: 285} إن الله خص الرسول بذلك لأن الذي أنزل إليه من ربه قد يكون كلاماً متلواً" [3]. كذلك أراد الله أن يجعل خصوصية لكل نبي مع قومه، كي تكون سلطة الأنبياء كلها لله وحده. لذلك قام بتثبيت حكمه المطلق في تأكيده على أن كل آية نزلت على أي نبي كانت بإذنه لقوله تعالى: "ولقد أرسلنا رُسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل

---

[1] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج13، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص344

[2] أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ط8، (منشورات أنوار الهدى، 1981)، ص39، 40

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج7، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص140

كتاب" {الرعد: 38} قال ابن كثير: "أي لم يكن يأتي قومه بخارق إلا إذا أُذن له فيه، ليس ذلك إليه، بل إلى الله عزوجل، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد" [1].

إن الفعل الحركي الذي يقوم به الوحي هو في حد ذاته اضطلاع بمهمة إلهية مُكلف بها فيستخدم لغة تواصل مرئية أو غير مرئية، وهذه اللغة تتكون أجزاؤها من التعبئة والنقل والشرح والتبيان والتحقق والتأني والإملاء والحفظ، والأجزاء جميعها تعمل على تكوين الرسالة الإلهية الخالصة التي ينقلها النبي محمد (ﷺ) فيما بعد للناس بعد أن يقوم كتّاب الوحي بدورهم في كتابة نصوص الآيات القرآنية. خلال هذه العملية يكون النبي (ﷺ) مأموراً بالطاعة في سماع ونقل الآيات بعدما يتأكد الوحي من حفظها، وهذا ما عبر عنه القرآن في قوله تعالى: "قل إنما أتّبع ما يوحى إليَّ من ربي" {الأعراف: 203}. قال الرازي في تفسيره: "معناه ليس لي كرسول أن أقترح على ربي في أمر من الأمور، وإنما أنتظر الوحي فكل شيء أكرمني به قلته، وإلا فالواجب السكوت وترك الاقتراح" [2]. كما قال تعالى: "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ" {الكهف: 110}. لم تكن العلاقة بين النبي محمد (ﷺ) وربه قائمة على الإرسال والاستقبال فقط، بل على الإرسال والاستجابة، إذ كان النبي (ﷺ) يستقبل ويستجيب في وقت واحد. هذه العملية كان مقيدة بالوحي وخاضعة له باعتبار أنه الموجه والقائم بعملية الاتصال، ولا يكون للنبي (ﷺ) أي فاعلية في اقتراح أي آية ولا حتى تخمين أو طلب أي آية من الله. لقد رسم الله حدود العلاقة مع النبي محمد (ﷺ) في آية قرآنية حيث قال تعالى: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله" {الكهف: 23} قال القرطبي في تفسيره

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج4، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص468

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج15، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص106

لهذه الآية "إنه حين وجه الكفار سؤالهم للنبي محمد (ﷺ) عن الروح والفتية وذي القرنين، قال: غدا أخبركم بجواب أسئلتكم، فاحتبس الوحي عنه خمسة عشر يوماً حتى شق ذلك عليه، وأرجف الكفار به، فنزلت عليه هذه السورة مفرجة. وأُمر في هذه الآية ألا يقول في أمر من الأمور: إني أفعل غداً كذا وكذا، إلا أن يُعلّق ذلك بمشيئة الله عزوجل، حتى لا يكون محققاً لحكم الخبر، فإنه إذا قال: لأفعلن ذلك ولم يفعل، كان كاذباً، وإذا قال: لأفعلن ذلك إن شاء الله، خرج عن أن يكون محققاً للمخبر عنه. واللام في قوله "لشيء" بمنزلة "في" أو كأنه قال: لأجل شيء" [1]. كانت هذه الآية بمثابة تعبير بليغ عن الحيز الفاصل بين الألوهية والنبوة. كما نلاحظ أن الله لم يقطع خط الوصل مع النبي، لكنه حدد شروط تلك العلاقة وعززها بإضافة قوله "إلا أن يشاء الله". هذه الجملة ترفع صفة الألوهية عن النبي محمد (ﷺ)، بل وتمنحه حق الاعتراف العلني بمشيئة الله وطبيعة أوامره. نلاحظ أيضاً كيف حدث اتصالٌ من نوع آخر في قصة زكريا ومريم في القرآن عندما سأل زكريا ربه أن يهبه غلاماً بعدما قدّم الشكوى إلى ربه لأن امرأته كانت عاقر، ولما بشّره الله باستجابة الدعاء، طلب زكريا من الله أن يجعل له دليلاً على البُشرى كي تتحقق ويطمئن قلبه. في جزء من الحوار بين زكريا وربه، ورد قوله تعالى: "قال رب اجعل لي آية، قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سوياً" {مريم: 10}. قال الرازي: "خص ذلك بالتكلم مع الناس وهذا يدل أنه كان قادراً على التكلم مع غير الناس". وقال أكثر المفسرين إن كلمة "سوياً" صفة لزكريا والمعنى: آيتك ألا تكلم الناس في هذه المدة مع كونك سوياً لم يحدث

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص250

بك مرض" [1]. وقال الطبري: "إن علامة زكريا ألا يكلم الناس وهو سوي صحيح، لا علة به من خرس ولا مرض يمنعه من الكلام" [2]. إن استثناء الناس من الحديث في قوله "ألا تكلم الناس" فيه دليل على إيقاف أي اتصال مع البشر خلال عملية رزقه بطفل. انقطاع الاتصال مع الناس هو تمهيد لوقوع الإعجاز، وفي ذلك تأكيد على وجود وحي السماء المُكلف لإتمام المهمة الإلهية. كما أن حالة انعدام الاتصال لم تكن وحدها المقدمة لوقوع الفعل الإعجازي، بل كان زكريا يصلي ويدعو ربه في المحراب حسبما بينت الآيات في سورة أخرى هي "آل عمران" كما سأشرح لاحقاً، حيث قيل في تفسير القرطبي: "إن الرب المذكور في الخطاب القرآني هو جبريل، أي: قال لجبريل: رب- أي: يا سيدي- أنى يكون لي غلام؟ وهذا قول الكلبي. وقال بعضهم: "رب" يعني الله تعالى. "أني" بمعنى: كيف، وهو في موضع نصب على الظرف" [3]. يلاحظ أن الخطاب بين الوحي وزكريا توقف بعد إعطائه التعليمات، ألا يكلم الناس ثلاث ليال سوياً، لكن العلاقة بين زكريا والفعل الإلهي لم تنقطع، أي أن زكريا بقي في حالة استعداد وانتظار. لأن قدرة الله فوق كل شيء، فإن إعجازه لم يتطلب إضعاف زكريا الذي كان موصوفاً بالوهن كما قدّم نفسه ولم يتطلب إضعاف زوجته التي كانت عاقر أو شل قدرتهما أو تغييبهما عن الوعي، وهذا ما يؤكد أن زكريا كان سوياً بعافيته، لكن تدخل الملائكة في حالة زكريا كان تدخلاً عملياً يخص البشرى لأجل خلق إنسان جديد، وإن مسألة الخلق

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج21، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص191

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص145

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص120

هي بأمر الله وقدرته، وهي ليست كتنزيل الآيات عبر الوحي، لأن التنزيل فيه أحكام وعبر ودروس وتعليمات وبشريات تنقل مع الشرح والتوضيح عن طريق الوحي. أما الخلق فهو أمر إلهي مباشر من صنع الله لا شأن للوحي به، وقد وصف أمر الخلق في حالة يحيى بأنه "هّين" بالنسبة للخالق، حسبما ورد في الخطاب الإلهي لقوله تعالى: "قال كذلك قال ربك هو عليّ هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً" {مريم: 9} كما أن انقطاع زكريا عن لقاء الناس فيه تمهيد لضرورة اجتماعية وليس دينية، وهي الاستتار عن المجتمع، وللستر هدف أخلاقي كي ينجز الله خلق يحيى بدون عملية جنسية "جماع"، كما قيل في التفسير "إنه سُمي بيحيى لأن الله أحيا به رَحِمَ أمه" [1].

الجزء الآخر في القصة أنه لما وقف زكريا في المحراب يدعو ربه، نادته الملائكة وهو قائم للصلاة كي تبشره بيحيى، فكرر زكريا السؤال على ربه لاستيضاح الكيفية التي سيكون له من خلالها ولد بينما عمره كبير وامرأته عاقر، ثم طلب آية أخرى من ربه، فأجابه كما ورد في قوله تعالى: "قال رب اجعل لي آية، قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً" {آل عمران: 41}.

قيل في تفسير القرطبي "إن زكريا طلب تلك الآية زيادة طمأنينة". [2] كما ذكر "أن هذه الآية دليل على أن الإشارة تنزل منزلة الكلام، وذلك موجود في كثير من السنة، ومن ذلك ما حكم به النبي من أمر السوداء حين قال لها: "أين الله"؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقال: "أعتقها فإنها مؤمنة" [3]. إن الطلب الذي حققه زكريا من خلال التزام الصمت لمدة ثلاثة أيام يعتبر لغة تعبير أخرى، لأن الصمت لغة، وله دلالة في النص القرآني والإسلام عموماً، وذلك لما فيه من خير، حيث قال النبي "ألا أخبركم بأيسر العبادة وأهونها على البدن، الصمت وحسن

---

[1] المصدر السابق، ج5، ط1، ص115

[2] المصدر السابق، ج5، ط1، ص123

[3] المصدر السابق، ج5، ط1، ص123

الخلق". وقال أيضاً "من كف لسانه ستر الله عورته ومن ملك غضبه وقاه الله عذابه ومن اعتذر إلى الله قبل الله عذره" [1]. إن العلامة التي قدمت لزكريا هي دفع عن الكلام لمدة ثلاثة أيام، لكنها ليست نفياً للتفكير، إذ يبدو في الأمر انقطاع مادي عن الناس، لكنه ليس انقطاعاً روحياً معنوياً، لاسيما أن زكريا كان يتعبد في المحراب ويصلي ويدعو ربه، ما يعني وجود اتصال روحي عرفاني، كما ورد في الآية الثامنة والثلاثين و التاسعة والثلاثين من سورة آل عمران في قوله تعالى: "هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء (38) فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقاً بكلمة من الله وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين" (39).

قال ابن منظور: "الرمز" هو تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرمز إشارة وإيماءٌ بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، وقيل أيضاً، الرّميز هو الكثير الحركة" [2]. بهذا التعريف للرمز يتضح أنه جزء أو فرع من لغة الإشارة لأن فيه حركة، والحركة فيها فاعلية، وكذلك مرسل ومستقبل، وأيضاً مسار للفهم، فالرمز يتحرك في إطار عملية تأثير لغوي جوهرية بصرف النظر عن تكويناتها الصوتية أو الشكل الذي تتخذه. في هذا السياق يقول عالم اللسانيات اللغوي الأميركي إدوارد سابير: "إنه لا يوجد عضو للكلام، فقد نرى بعيوننا، ونشم بأنفنا، ونسمع بأذنينا، ونمشي على ساقينا، لكننا لا نتكلم بالفم، والأسنان والأنف وأعضاء أخرى كثيرة لا تضطلع أي منها بوظيفة خاصة بالتكلم، وقد يمكننا التكلم من دون استخدام أي من

---

[1] أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص998

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص1727،1728

الأعضاء الذي يشكل مجموعها الجهاز الصوتي. وما اللغة التي يستخدمها البكم إلا أكبر برهان على ذلك" [1]. أختلف مع سابير قليلاً لأن اللسان هو عضو الكلام المنطوق. أما الأعضاء الأخرى فهي للكلام غير المنطوق أو أي تعبيرات قد تتحول إلى كلام، حيث يمكن توجيه الكلام عبر العين ويسمى إيماءة، أو من خلال أي إشارة صادرة عن تفاعل حركات الوجه. أما من ناحية تقنية، فقد صار ممكناً تحويل الإشارات الصادرة عن أعضاء الوجه إلى كلام منطوق أو مكتوب. رغم ذلك نستنتج مما ذكره سابير أن علاقة النبي مع الوحي تقع في المساحة بين اللغة كإشارات وحركات وألفاظ ظاهرة وباطنة من جهة، واللغة كناتج ديناميكي واستنتاج بعد تفكير خاص من جهة أخرى.

عموماً، يظل هذا الباب مفتوحاً للمتخصصين، لأن المسائل الخاصة بالعلوم الصوتية ما تزال في طور التقدم والتطور، وإن فهم طبيعة الخطاب بين الوحي والنبي يتطلب فهماً متخصصاً و"دراسة علم الصوتيات (الفونتيكس) باعتباره جزءاً أساسياً من علم اللغة، وكذلك النظام الصوتي (فونولوجي) كعلم مساعد يختص بالكلام فقط" [2]. ليس المقصود بذلك البحث عن صوت الوحي - رغم إدراكنا أن لغته هي العربية، وكذلك صوته المعلوم بحسب وصف النبي كما سيأتي شرحه - بل المقصود هو القيام بالتحليل اللساني من ناحية أنثروبولوجية عبر دراسة فقه اللغة، ومن ثم تطوير التحليل اللساني للخطاب الثقافي والاجتماعي في بيئة شبه الجزيرة العربية من أجل تحديد كيفية تلقي وفهم الأنبياء خطاب الوحي، ومن ثم التعرف إلى إدراك مساحة حركته الثقافية والاجتماعية بدقة، ما يعني تقديم تأويل دقيق لمعاني النص القرآني عبر التعرف أكثر على البيئة الخاصة لكل آية

---

[1] إتيين جيلسون، اللسانيات والفلسفة دراسة في الثوابت الفلسفية للغة، ترجمة قاسم المقداد، ط1، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017)، ص87

[2] فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل عزيز، ط2، (بغداد: دار آفاق عربية، 1985)، ص51

وظروفها. إن الأوصاف القرآنية المكتملة عن الوحي تجعل الاصطلاح عليه بـ **"الناقول أو الكالوم"** دقيقاً، باعتبار أن الله قدّمه كي يقوم بإتمام عملية نقل النص القرآني بكل ما قدرّه الله لعباده وفق تعليمات منهجية من أجل تسهيل مهمة فهم الرسالة السماوية في البيئة التي أسسها الله بدقة متناهية لخدمة الإنسان. كما أن الوحي ههنا يقوم بدور وظيفي مضبوط يشرح من خلاله الروابط بين كافة الكينونات الوجودية في الطبيعة التي أنشأها الخالق. في هذا السياق قدم محمد أركون فهماً حول تشكيل معنى الذرى الثلاث: الله والإنسان والمنطق (بمعنى الفكر واللغة في آن معاً)، فقال "إن اللغة هي الأداة والمكان الذي يحقق فيه الإنسان كل ما يستطيع أن يقوله ويعيشه بالقياس إلى الله، أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعي الخارجي. فالوحي، الذي يمثل كلام الله، هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي. وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يُفهم من قبل الناس ويُجسد في حياتهم الواقعية بصفته تلك" [1]. إن اعتبار اللغة أداة للتعبير عن الفكر يتطلب تحديد أمرين يقومان بمهمتها وهما الجهاز الذي ينقل اللغة، وأهم أجهزة الإنسان العضوية في التعبير ونقل الرسالة هو اللسان المسؤول عن التلفظ والنطق بالكلمات، يليه الأعضاء الأخرى في الوجه وأبرزها العين التي تقوم بالإيماء، وكذلك اليد وهي مسؤولة عن مجمل حركات الإشارة، أما الجسد كله فهو يقوم بالحركة الكلية. لقد ارتبط اللسان بوظيفة الصوت، والصوت كما يقول عالم اللغويات السويسري فرديناند دي سوسير "هو وحدة مركبة من نطق وسمع، يرتبط بفكرة ليكون وحدة فسيولوجية - سايكولوجية (وظيفية - نفسية) مركبة" [2]. إن الوحدة النفسية الفسيولوجية والسايكولوجية ليست خاصة باللسان

---

[1] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط1، (بيروت: دار الساقي، 1991)، ص99

[2] فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل عزيز، ط2، (بغداد: دار آفاق عربية، 1985)، ص26

ووظيفته في إصدار الصوت عندما يتعلق الأمر بالنص القرآني، لأن العين لها وحدة نفسية، ويمكن من خلالها قراءة القرآن وإدراكه وتنفيذ أوامره بالعين، والأذن لها وحدة نفسية، ويمكن من خلالها سماع القرآن وحفظة وتنفيذ أحكامه. لذلك فإن القرآن عندما نزل منطوقاً ثم أصبح مكتوباً، فإن ذلك دلالة على أن قراءته وفهمه ممكنة للجميع، للأعمى والبصير، والأبكم والمتكلم. أما بالنسبة للمعرفة الإلهية عن جسد الإنسان، فإن الأعضاء لها تقييم غيبي صوتي ومرئي خاص، حيث إننا نفترض أن أعضاء الإنسان صامتة بحسب ما نلاحظ ونعتقد، لكن ليس بالضرورة أن تكون أعضاء الجسد غير ناطقة، حيث ثبت بالقرآن أنه تعالى يخلق الحياة في الأعضاء ثم إنها تشهد على الإنسان والدليل عليه قوله تعالى: "يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون" {النور: 24} [1] هذه الآية تجعلنا نعتقد بأنه من غير المستبعد أن يخلق الله الحياة والعقل والنطق في هذه الأعضاء جميعها فينطق كل عضو بما فعل. وربما يكون اللسان هو الجهاز المركزي الأساسي الذي ينوب عن كافة الأعضاء ويمثلها عند الاعتراف بما صنعت فَيعرض كامل أعمالها أمام الله، واللسان لم يسبق تكونه قبل العقل، والعقل هو المنطقة التي نفخ فيها الله الروح، فتكون الروح هي الشاهدة على أفعال الإنسان.

الأناة عند الوحي في تنفيذ "عملية تعليم" الآيات للأنبياء

ورد في القرآن كلمات مثل "أنزلنا" و "تنزيل" و "ينزل" وغيرها من المفردات التي كانت جميعها تشير إلى تنزيل النص القرآني على النبي

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص212

محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء. مجمل التنزيل أُسند إلى المبني للمجهول، وبعضه أُسند إلى الوحي باعتباره المكلف بنقل الرسالة السماوية بأمر إلهي. قال الجرجاني في معجم التعريفات في شرح كلمة التنزيل "هو ظهور القرآن بحسب الاحتياج بواسطة جبريل على قلب النبي (ﷺ). والفرق بين الإنزال والتنزيل أن الإنزال يستعمل في الدّفعة، والتنزيل يُستعمل في التدريج" [1]. نفهم من تعريف الجرجاني أن الإنزال يحتمل عنصر المفاجأة أو المباغتة، وبهذا ندرك استخدام جملة "الإنزال الجوي"، للدلالة على أمر الإنزال العسكري أو غيره. أما التنزيل فهو يحتمل معنى الرويّة، وهو على فترات متقاربة أو متباعدة، وذلك متحقق في حالة الوحي الذي نزل في فترات زمنية مختلفة وأماكن متعددة. كذلك نزل مرّات عديدة في المناسبة الواحدة، أي أنه ينزل في كل آية أكثر من مرّة، فيكون النزول الأول لنقل نص الآية كرسالة إلهية، والنزول الثاني أو المتتالي من أجل تلاوة الآية على النبي كي يحفظها، ومن ثم ليُبين معناها، وقد تجلّى ذلك بوضوح في الآيات من ستة عشر إلى تسعة عشر من سورة القيامة لقوله تعالى: "لا تحرك به لسانك لتعجل به (16) إن علينا جمعه وقرآنه (17) فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه (18) ثم إن علينا بيانه" (19). (انظر الشرح في الفصل الثالث).
إن كل الذين ربطوا الوحي بالسرعة أساءوا فهم موقع السرعة في عملية الإيحاء، حيث إن غالبية التأويلات ربطتها بعملية الإيحاء كلها، في حين أننا نرى بأن السرعة مرتبطة بجزء من عملية الإيحاء وهي مرحلة النزول، في حين أن الجزء الثاني من الإيحاء، وهو عملية نقل النص بعد وصول الوحي وبدء الخطاب فقد كان بطيئاً. أي السرعة في الحركة والبطء في عملية التبليغ. علاوة على ذلك. فإن كل الأوصاف التي عُرفت عن سرعة الوحي نتجت عن سوء فهم ماهية الوحي. وللدقة في الطرح، نقول إن التفكير في الوحي الناتج عن

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص61

تأويلات العقل الديني، كان يدور حول صورة نمطية لعملية اتصال سريعة غير مرئية غالباً تقع بين السماء والأرض، وهذا الأمر غير دقيق إلى حد بعيد، لاسيما أن للوحي طرق مرئية وأخرى غير مرئية. كما أن الطرق غير المرئية متعددة وكثيرة، منها على سبيل المثال، الرؤيا في المنام، كما حدث مع سيدنا إبراهيم عندما رأى في منامه أنه يذبح ابنه سيدنا إسماعيل ونزل على إثر ذلك قوله تعالى: "فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين" {الصافات: 102}. لم يرد في كتب التفاسير أي شيء عن المدة التي تستغرقها الرؤيا الواحدة في المنام، ومن غير الممكن تقدير هذه المسألة أو حسمها، علماً بأن هذه العملية قد لا تتم في ثوان معدودة ولا حتى في دقائق، أي أنها ربنا تقل أو تكثر بحسب الشخص وموضوعه ومكانته عند الله (لم يحسم العلم هذه المسألة وهي تتعلق بالغيبيات وهي من خصوصيات الذين يتم اصطفاؤهم من الله) كما أن عملية الاتصال بين الوحي والشخص المستهدف (أي النبي أو الرسول) تتم في سرية ولها خصوصية تامة، وبالتالي يصعب على أي طرف ثالث تقديم صورة عن تلك العملية أو المشاهدة، وهذا ما يجعل النبوة حقيقة لها سمات خاصة، لاسيما إذا تنبهنا إلى أن كل رؤيا لها تبرير إلهي، وهذا ما تحقق في قصة النبي يوسف مع الملك. (انظر الشرح في الفصل الخامس). في هذا السياق، قام بعض العلماء بالربط بين الوحي والروح لتبرير موضوع السرعة والرؤيا في المنام، فأورد عبد الرزاق باشا بعض الآيات التي تفيد أن الملك النازل بالوحي روح، وقال إنه يتصل بقلب النبي اتصالاً روحياً. كقوله تعالى: "نزّله روح القدس" {النحل: 102} وقوله تعالى في سورة الشعراء: "نزل به الروح الأمين" (193) "على قلبك لتكون من المنذرين" (194).

وقوله تعالى: "قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزّله على قلبك" {البقرة: 97} [1].

عموماً، إن مسألة الروح ليس لها قراءة علمية أو دينية ثابتة، والروح ليس لها علاقة بالنفس، فهما أمران مختلفان. أما بالنسبة لموضوع الوقت فلا يمكن حسمه عندما يتعلق الأمر بالرؤيا، ولا يمكن معرفة الزمن الذي يستغرقه الإنسان في استكمال مشاهداته البصرية أو غير البصرية في العقل الباطن، لكنني أرجح أن الرؤى غير المرئية ربما تستغرق وقتاً طويلاً أثناء ساعات النوم التي يكون فيها الإنسان في حالة وعي غير مرئي، "أي يرى فيها الإنسان ما هو باطني أو ما يمكن وصفه "بالعقل المرئي" وهو عكس "العقل الأعمى"، ولا يرى ما هو ظاهري بالعين المجردة كما يحدث أثناء الصحو في ساعات النهار. علماً بأن الإنسان لا يمكن له تحديد المدة الزمنية التي استغرقها في الرؤيا أو الحلم لأنه يكون في حالة الوعي الباطني وليس الظاهري.

إذن، لا يمكن القول إن عملية اتصال الوحي كانت تتم بسرعة لمجرد أنها إعلام في خفاء. بمعنى آخر، ليس كل ما يتم في خفاء يكون سريعاً. كما أن كل ما توصلنا إليه في هذا الكتاب ينفي وقوع السرعة في عملية الإيحاء، وهذا النفي مرتبط بعدم إمكانية تحديد السرعة بحسب كافة الآيات القرآنية الخاصة بالوحي وتفسيراتها، وتحديداً بعد تحقيق وتحري معاني الآيات الخاصة بالوحي، إذ إنه من الصعوبة قياس أي سرعة في عملية النزول والوقت الذي يستغرقه الاتصال، ولا يمكن أيضاً تحديد وقت السرعة في طريقة الشرح عند تعليم الآيات "المنهاج" للنبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، لكن الذي يمكن تقديره هو زمن نقل النص القرآني لأن تلاوة الآيات لها قواعد ثابتة عند القراءة، وهي تحتكم لزمن محدد يمكن تقدير سرعته. عموماً إن السرعة ليست موضوعاً ذا أهمية لأن الغرض الأساسي من عملية تعليم النص

[1] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص56

القرآني التي تتم بشكل مكثف هو تيسير الفهم للنبي محمد (ﷺ)، ومن ثم تسهيل عملية الحفظ. إن فهمنا لخطاب الوحي سوف يساعد على تتبع أثر الحوادث في تاريخ المسلمين قبل وفاة النبي محمد (ﷺ)، والاستفادة من التجارب عبر أثر الرسالة السماوية ودورها في تشريع وتنفيذ الأحكام. تعتبر سورة النجم من أبرز الأمثلة القرآنية التي تقدم خطاباً وصفياً دقيقاً لدور الوحي. (انظر شرح سورة النجم في الفصل الخامس).

يُذكر هنا ما أورده السهيلي "أن من بين مراتب الوحي نزول إسرافيل على النبي بكلمات من الوحي قبل جبرائيل. فقد وكل به إسرافيل، فكان يتراءى له ثلاث سنين، ويأتيه بالكلمة من الوحي، ثم وكل به جبريل فجاءه بالقرآن" [1]. تعتبر حجة السهيلي واحدة من الدلالات على طول مدة تبليغ آيات القرآن، وفيها تأكيد على تعدد مهام الوحي في عملية نقل الرسالة السماوية. بالطبع هذه الأناة ليس فيها نفي لقدرة الله عن إلقاء الأمر للوحي من أجل تنفيذ الأمر بأقصى سرعة، وليس في الأمر تشكيك في قدرة الله على الإعجاز والقيام بنقل النص الديني مرّة واحدة بسرعة خاطفة، بل إن في هذا الأمر تأكيد على أن الأنبياء بشر، وأن الله أظهر شيئاً من العقلانية في عملية نقل الرسالات عبر الوحي، بالإضافة إلى توكيده على إنسية النبي محمد (ﷺ) ونفيه لصفة الألوهية عنه. لقد ساوى القرآن بين علاقة الله بالنبي محمد (ﷺ) من خلال الوحي، وعلاقة الله بالإنسان من خلال العمل الصالح، وذلك في تأكيد قرآني صريح على إتاحة الفرصة والإمكانية لأي إنسان يتطلع إلى لقاء الله لقاءً معنوياً، يتحقق ذلك بالعمل الصالح والقربى إلى الله، تماماً كما أذن الله للوحي أن يكون مكلفاً بالاتصال بينه وبين الله، وذلك في قوله تعالى: "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يُشرك بعبادة ربه

---

[1] المصدر السابق، ص59

أحداً" {الكهف: 110}. تشير هذه الآية بوضوح إلى أن العمل الصالح هو أقرب حلقة وصل مع الوحي أولاً ثم مع الله ثانياً، لأن الوحي هو الذي يرفع الإنسان إلى مرتبة لقاء الله. أما بالنسبة إلى تأكيدنا لطول المدة التي ينقل فيها الوحي رسالة السماء، فإن في ذلك فائدة لصالح إثبات وقوع العملية التعليمية الإلهية للنبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، وذلك في حد ذاته نفي للأساطير والخوارق حول الوحي، وكل ما له علاقة بالسرعة والإفراط في الحديث عن الإعجاز العلمي والديني في عملية نزول الآيات، لأن النصوص القرآنية واضحة في شرح عملية الاتصال بين كل نبي أو رسول مع الله من خلال الوحي، وهي عملية مفهومة وبائنة لمن يتفطن إلى معاني اللغة العربية في الآيات القرآنية الخاصة بالوحي، وهي مختلفة عن كافة دلالات القرب الإنساني إلى الله، وما يشتمل عليه العرفان وفلسفة التصوف وآثار الزهد عند الأولياء والأصفياء. بالاستناد إلى ما أوردناه حول موضوع السرعة يصبح معنى الإيحاء كما هو مذكور في معاجم التعريفات غير دقيق. من هذه التعريفات مثلاً، قول العلامة الجرجاني، الإيحاء: "هو إلقاء المعنى في النفس بخفاء وسرعة" [1]. وقول الزجاج: "الإيحاء هو الإعلام على سبيل الخفاء" [2]. تعتبر "السرعة" أو "الخفاء" جزءاً من بعض عمليات الإيحاء لكنها ليست جميعها، ولا يمكن وصف كامل عملية الإيحاء بأنها سريعة وخفية. نستدل على ذلك من خلال دور الوحي في قصة سيدنا يوسف، إذ إن الوحي كان له دوراً هاماً في شرح معنى الرؤيا للنبي يوسف كي يبينها للملك. لم يأت القرآن على ذكر كلمة "خفي" أو "خفاء" في وصف الوحي، ولم يقل إنه متخفي بطبعه أو مأمور بالتخفي خلال نقل الرسائل السماوية، لأن فعل

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص37

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج11، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص110

الوحي في حد ذاته فعل خاص، وخصوصيته لها علاقة بـ "طريقة الاتصال" بالشخص المكلّف وكيفية استقباله وسماع رسالته المنقولة عن الإله. كما تتعدد طرق اتصال الوحي، فهي تارة تحدث في اليقظة وتارة خلال النوم. أما سرعة الوحي فهي غير معلومة، لأن كل نزلة من السماء إلى الأرض لها وظيفة وهدف محددين، وإن طبيعة التكليف هي التي تحدد سرعة تنفيذه، وفق ظروفه. على سبيل المثال، إن ظروف نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ) لأول مرّة في غار حراء محملاً بسورة العلق، تختلف عن ظروف الإيحاء إلى موسى وأم موسى، وذلك يختلف عن الإيحاء للحواريين أو الإيحاء إلى النحل، وغيرها من الإيحاءات. لقد أشار الله إلى النبي محمد (ﷺ) بضرورة التأني في تلقي الوحي، وهو ما يعني أن استقبال الرسالة السماوية كان بتمهل وبدون أي سرعة تذكر في النص القرآني. مثال ذلك، ذكر كلمة "مُكث" في قوله تعالى: "وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مُكث ونزلناه تنزيلاً" {الإسراء: 106} (انظر شرح الآية في الفصل الثالث).

في توصيف علاقة الوحي بالسرعة قال القاضي عياض: "إن الوحي أصله الإسراع، فلما كان النبي يتلقى ما يأتيه من ربه بعجل سُمي وحياً، وسُميت أنواع الإلهامات وحياً، تشبهاً بالوحي إلى النبي (ﷺ)، وسُمي الخط وحياً، لسرعة حركة يد كاتبه؛ ووحي الحاجب واللحظ: سرعة إشارتهما، ومنه قوله تعالى: "فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً"، أي: أومأ ورَمزَ. وقيل: كتب؛ ومنه قولهم: الوَحا؛ أي السرعة" [1]. نختلف مع قول القاضي عياض لأن تلقي الوحي ينقسم إلى مرحلتين، الأولى: النزول ويكون له سبب، ولذلك خاطب الله نبيه مرّة ناهياً إياه عن التسرع فقال له: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله" {الكهف: 23} وهذا الأمر له خصوصية لأنه

---

[1] أبي الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ص312

يتعلق ببيئة نزول الوحي، فهو ينزل بشكل منتظم ومعلوم مسبقاً عند الله، وهذا ما يُسمى "بيئة استقبال الوحي". (انظر الشرح في الفصل الثالث). أما المرحلة الثانية فهي عملية استقرار الوحي في لحظة توجيه الخطاب، وهي التي أسميناها "عملية تعليم النبي" وهذه العملية لا تكون سريعة لاسيما أن مادة القرآن اللغوية ثقيلة وتتطلب الأناة في عملية إيصال الرسالة كاملة للنبي (ﷺ) الذي هو من جنس البشر ولا يحتمل كلاماً سريعاً ضاغطاً ومشروحاً في أجزاء من الثانية أو أي ثوان محددة، إلا في حالة واحدة، وهي أن نقول بأن النص القرآني لا ينزل مقروءاً بالوحي ولا مرتلاً بل يتم قذفه في قلب النبي بطريقة لا نعلمها ويكون ذلك بالخفاء، وبالتالي نقول بنفي وجود صوت مسموع للوحي، لكن هذه السردية تتعارض مع وجود قرآن منزّل باللغة العربية، بل وتتعارض مع كثير من الآيات ذات الدلالة الواضحة في القرآن ومنها مثلاً قوله تعالى في الآيات الرابعة و الخامسة من سورة المزمل: "أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً (4) إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" (5). والآية مائة وستة من سورة الإسراء التي ذكرناها سابقاً: "وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مُكث ونزلناه تنزيلاً" (106). بالتالي نقول بوجود صوت، ولكنه غير مسموع، أي صوتاً خفياً داخلياً.

بالإضافة إلى ما ذُكر، وردت تعليمات للنبي تخص مسألة السرعة والبطء، ومنها "النهي عن الاستعجال" وتتبع حركة الوحي وتعليماته، وذلك في قوله تعالى: لا تحرك به لسانك لتعجل به {القيامة: 16} وقوله تعالى: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه" {طه: 114} يعتبر الوحي هنا اسم مصدري استعمل الدلالة على القسم الأول. وقوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى" {النجم: 13} وقوله تعالى: "ولقد رآه بالأفق المبين" {التكوير: 23}. وقوله تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب" {فاطر: 10} وقوله تعالى: "تعرج الملائكة والروح إليه" {المعارج: 4}.

لا تتصل عملية التنزيل بالنص القرآني فحسب، بل أيضاً بحركة الوحي، وذلك ما يطرح سؤالاً حول ماهية الوحي وشكله وظروف حركته ليلاً أو نهاراً، وآلية اتصاله بين السماء والأرض. هنا ينتفي كل ما يتعلق بالأساطير أو الخوارق الخاصة بالوحي، مع النظر إليه بشكل عقلاني عبر فهمه من خلال الآيات القرآنية التي قدمته بصورة واضحة ليس فيها أي غموض. إن وضوح صورة الوحي تنسجم مع الصورة التي قدمها القرآن عن التجلي الإلهي للإنسان والصلة الوثيقة بين العبد وربه في سائر عباداته وفي أوقات الشدة والرخاء. بالتالي إذا كان الله قريباً من عباده فإن الأجدر أن تكون عملية نقل الرسالة من السماء إلى الأرض واضحة ومفهومة، ما يجعلنا ندرك سهولة اتصال الوحي بالنبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، كاستدراكنا لمعرفة إمكانية الاتصال بين العبد وربه، بل والقرب الشديد بينهما بحسب الوصف القرآني في الآيات التالية:

- قال تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" {ق: 16}.
- قوله تعالى: "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون" {البقرة: 186}.
- قوله تعالى: "قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلى ربي إنه سميع قريب" {سبإ: 50}.
- قال تعالى: "وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين" {الأعراف: 56}.

إن الاعتراف بالكرم الرباني في إتاحة الوصل بينه وبين عباده لا ينطلق من استسهال أي إنسان لعملية الاتصال مع الإله، ولكن من إدراكنا بأن أي اتصال عرفاني مع السماء له شروط، ويتطلب ظروفاً لا يتمكن منها أي إنسان عادي غير مقبل إلى الله بكل جوارحه. على سبيل المثال ورد الاستثناء في قوله تعالى: "إلا من أتى الله بقلب سليم"

{الشعراء: 89} وكذلك قوله تعالى: "من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب" {ق: 33}.
في هذا السياق يجب الإقرار بأن اتصال الوحي النبوي الخاص لن يتحقق نزوله لأي لبشر نظراً لانقطاعه التام بعد وفاة النبي محمد (ﷺ)، وكل وحي غير ذلك هو وحي غير مكلف بدين أو رسالة سماوية سوى تبليغ ما استقر عليه وحي النبي محمد (ﷺ) وهو رسالة الإسلام وكتاب القرآن، وبالتالي فإن ظاهرة الوحي الإلهي لا وجود لها، إلا أن أثر الوحي لم ينقطع، وأثره بين دفتي القرآن، فالاتصال الإنساني الحالي بالإله سواء كان مباشراً أو غير مباشر يخضع لمنهاج وأثر الوحي على حد سواء عبر القرآن.
بالإضافة إلى ما سبق، تختلف ظروف اتصال الوحي بالأنبياء والرسل عن ظروف اتصال الوحي بالنبي محمد (ﷺ) في مكة ثم في المدينة، علماً بأن فهم التطورات الاجتماعية للمدة الزمنية التي نزل فيها الوحي على النبي محمد (ﷺ) الوحي يعتبر جزءاً أصيلاً من معرفة لسان الوحي، وهنا أشير إلى أهمية أي فحوص قد تجري على كافة النصوص القرآنية المكتوبة ورقيّاً، والتي ثبت أنها تعود إلى نحو ألف وثلاثمائة وسبعين عاماً؛ أي بعد الهجرة النبوية بسبعين عاماً، وذلك بغرض المقارنة بين الفترات الزمنية التي كُتبت خلالها هذه النصوص. (انظر الشرح في الفصل الثاني).
بالمجمل، هناك ثلاثة أقوال في كيفية إنزال القرآن:
الأول: أنه نزل إلى السماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجماً في ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين سنة حسب اختلاف المؤرخين.
الثاني: أنه نزل إلى السماء الدنيا في عشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين ليلة من ليالي القدر، ينزل في كل ليلة منها ما يقدر الله إنزاله في كل السنة، ثم ينزل بعد ذلك هذا القدر منجماً في جميع السنة.

الثالث: أنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة من سائر الأوقات.
وهناك قول رابع، وهو أن القرآن نزل جملة من عند الله من اللوح المحفوظ إلى السّفرة الكرام الكاتبين في السماء الدنيا، فنجّمته السفرة على جبريل عشرين ليلة، ونجّمه جبريل على النبي عشرين سنة [1].
المتفق عليه أن القرآن نزل في ليلة القدر بحكم نص الآية الأولى في سورة القدر "إنا أنزلناه في ليلة القدر". ثم قال تعالى في الآية الرابعة من نفس السورة: "تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر" (4)، وفي هذه الآيات عدة وجوه: الوجه الأول: تشير إلى "الملائكة" بصيغة الجمع، وجملة "كل أمر" تشير إلى الأمر الواحد بصيغة المفرد، وإلى تعدد الأوامر في قوله "كل"، ما يعني أن القرآن كله ربما يكون قد نزل في ليلة واحدة لأن الله يقول في الآية الخامسة: "سلام هي حتى مطلع الفجر" (5) ما يعني أن عملية نزول الآيات وقعت طوال الليل وليس في جزء من الليل، وقد كان هذا الوقت وقتاً مخصوصاً فتحت فيه أبواب السماء باتصال مباشر، وهذا الاتصال من نوع خاص، وخصوصية هذا الاتصال يمكن على إثرها تحقق نزول القرآن بالوحي كاملاً في ليلة واحدة. الوجه الثاني: ربما يكون القرآن قد نزل في عدد من ليالي القدر طوال سنوات متعددة امتدت لعقدين من الزمن. الوجه الثالث: ربما كان يعني أن بداية نزول القرآن وافتتاح أول آياته قد تم في أول ليلة من ليالي القدر. الوجه الرابع: ربما كان يعني في الآية أن اكتمال نزول آخر سور القرآن قد تم في ليلة القدر. كما أن الآية الثالثة والرابعة من سورة الدخان تنسجم مع الآيات السابقة ومع الوجه الأول الذي نرجحه لقوله تعالى: "إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين (3) فيها يفرق كل أمر حكيم" (4).

[1] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص61

قال المتكلمون في معنى الإنزال إنه "إظهار القراءة". ومنهم من قال إن الله ألهم كلامه جبريل وعلمه قراءته ثم جبريل أداه في الأرض. ومنهم من قال يتلقفه الملك من الله تلقفاً روحانياً أي يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به إلى الرسول (ﷺ) ويلقيه عليه [1]. كما قال المتكلمون "إن في التنزيل طريقتين: إحداهما انخلاع النبي صلى الله عليه وسلم من صورة البشرية إلى صورة الملكية ثم أخذه من الملك، وثانيهما تمثل الملك بصورة البشرية حتى يأخذ الرسول منه، ويقررون أن الحالة الأولى وهي الترقي من البشرية إلى الملكية ميسورة للرسول (ﷺ)" [2]. لا أتفق مع قول المتكلمين في مسألة انخلاع النبي من صورته البشرية إلى الملكية من ناحية مادية، ولكني أتفق معهم في انخلاع صورته من ناحية روحية وبالتحديد في ليلة القدر وهذا ممكن، لأن الاتصال العمودي مع الله يصبح أكثر سهولة دون الحاجة إلى التحول المادي الجسدي في هيئة ملك. مع ذلك، فإنني أرجح أن قول المتكلمين يتعلق فقط بليلة القدر وحادثة الإسراء والمعراج، والأخيرة فيها نقاش طويل حول الطريقة التي أسرى فيها النبي من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ومن ثم العروج إلى السماء، فمنهم من قال أسرى بجسده ومنهم من قال بروحه. (انظر الشرح في الفصل الخامس).

عموماً، إن الآيات السابقة بشأن تنزيل القرآن في ليلة واحدة، بالإضافة إلى قوله تعالى في الآية مائة وخمسة وثمانين من سورة البقرة: "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن" (185)، جميعها "لا يوجد تعارض بينها لأن ليلة القدر هي الليلة المباركة، وهي من شهر رمضان، وقد روى الحاكم وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال "أنزل

---

[1] المصدر السابق، ص61

[2] المصدر السابق، ص62

القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزله على رسوله، بعضه في إثر بعض" [1].

لقد ارتبطت كثير من آيات الوحي التي ورد فيها ذكر كلمة التنزيل واشتقاقاتها اللغوية بتثبيت مصداقية الرسالة السماوية، وتأكيد أهمية إعجاز النص القرآني بأنه من عند الله. كان ذلك واضحاً في عدة آيات، أبرزها الآية ثلاث وعشرون من سورة البقرة: "وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله" (23).

كما تكرر التحدي الإلهي في عدد من الآيات لإثبات إعجاز النص القرآني، والتأكيد على أنه أفصح من لغة الفصحاء مع تثبيت فشلهم في تقليده، باعتبار أن أي تقليد سيكون "افتراء" على النص القرآني، وكذلك أن يأتوا بسورة من مثله، حتى لو اجتمعوا على ذلك وبذلوا ما في وسعهم، لن يستطيعوا، بل سيعجزون عن ذلك. من أبرز الآيات التي ورد فيها التحدي الإلهي:

- قوله تعالى: "أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين" {يونس: 38}.
- قوله تعالى: "أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين" {هود: 13}.
- قوله تعالى: "قل لئن اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً" {الإسراء: 88}.

نلاحظ أن التحدي يخص الإعجاز اللغوي للسرد القرآني لأنه قال بـ "سورة من مثله" في سورة البقرة، وقال "بعشر سور مفتريات" في سورة هود، وفي ذلك تأكيد على أنه حتى لو قام أحد ما بتقليد النص القرآني فسيكون ذلك تزييف للنص، وبالتالي تضليل للناس بغرض

---

[1] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص106، 107

خداعهم. كما أن كلمتي "سورة" و "عشر سور" الواردتين في الآيات أعلاه، تؤكدان على أهمية السرد والقصص القرآنية التي أقام الله الدلالة على إعجاز النص القرآني من خلالهما بذكره تلك الكلمتين في نص الآيتين. لا يعني ذلك أن الآية الواحدة غير إعجازية، بل هو توكيد على أن إعجاز النص يتعلق بوحدة أجزائه.

في هذا السياق، وجب إيراد مسألة خاطئة متعارف عليها بين المسلمين، وقد أوضحها فخر الدين الرازي في تفسيره، وهي أن قوله تعالى "فأتوا بسورة من مثله" يدل على أن القرآن، وما هو عليه من كونه سوراً هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث: أنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان، فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القرآن" [1]. لم ترد كلمة "سورة" أو "سور" في الآيات القرآنية للإشارة إلى وحدة النص فحسب، بل ورد لفظ "كتاب" في النص القرآني، في إشارة إلى "القرآن" وللدلالة على وحدة النص كما يُلاحظ في الآيتين التاليتين:

- قال تعالى: "ألر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد" {إبراهيم: 1}
- قال تعالى: "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب" {ص: 29}.

إن الإشارة إلى "السورة" و "الكتاب" تفيدان بأن الترتيب الإلهي للنص القرآني أولى وأسبق، وقد نزل بالكامل منظماً من عند الله عبر الوحي وتمت كتابته بالكامل في عهد النبي (ﷺ). أما عملية إعادة كتابته وتدوينه فقد تمت في عهدي أبي بكر وعثمان. يقول الشيخ محمد حسين الذهبي إن جميع القرآن ورد على معنيين:

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج2، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص128

الأول: جمعه بمعنى حفظه، ومنه قوله تعالى في سورة القيامة "إن علينا جمعه وقرآنه" أي جمعه في صدرك، وإثبات قراءته في لسانك. ومنه ما روي عن قتادة قوله: سألت أنس بن مالك رضي الله عنه عمن جمع القرآن على عهد رسول الله، قال: "أربعة كلهم من الأنصار: أُبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد"، والمراد -والله أعلم- أن هؤلاء الأربعة هم الذين حفظوا القرآن من رسول الله، أما غيرهم من الصحابة الذين حفظوا القرآن -وهم كثير- فقد حفظوا بعضه تلقيناً من الرسول، وبعضه الآخر عن إخوانهم من الصحابة.

الثاني: جمعه بمعنى كتابته، وقد كتب القرآن الكريم ثلاث مرات في ثلاثة عهود:

أولها: عهد النبي (ﷺ).

ثانيها: عهد أبي بكر رضي الله عنه.

ثالثها: عهد عثمان رضي الله عنه.

بخصوص عهد النبي فقد نزل القرآن مفرقاً في ثلاث وعشرين سنة، وكان كلما نزلت عليه آية أو أكثر دعا بعض من يكتب له الوحي وأمره بكتابة ما نزل، وكانوا يكتبونه في الرقاع واللحاف والعُسْب والأكتاف، ولم يمت رسول الله إلا والقرآن كله قد كتب بين يديه بواسطة كتاب الوحي. ولقد كان بعض الصحابة يكتبون لأنفسهم ما تيسر لهم من القرآن، وكان بعضهم يعتمد على الحفظ ولا يكتب منه شيئاً [1].

[1] محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، ص129

الفصل الثاني

تجليّات اللغة ومكانتها في إبداع عملية نقل الرسالة السماوية عبر الوحي

لم يشير القرآن إلى الأمة العرقية أو الثقافية في القرآن "أقصد الأمة العربية أو غيرها من الأمم العرقية"، لكنه أشار إلى الأقوام وإلى الأمة الدينية "أي أمة الإسلام" باعتبار أن الدين الإسلامي أعم وأشمل من أي مجتمع أو دولة أو عرق لارتباطه بمنهاج أخلاقي يشتمل على العمل الصالح وفعل الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بالتالي يصبح من غير المقبول ومن غير المعقول في هذا القرآن أن تقوم أي جماعة قبلية أو عرقية بمنافسة جماعات أو أعراق أخرى باسم الدين، لأن القواعد الأخلاقية والإنسانية في الإسلام أكثر سمواً ورفعة من القواعد الثقافية التي تحتكم للعادات والتقاليد في أي مجتمع. كما أن الضوابط والأحكام الشرعية في القرآن هي التي تنظم العلاقات بين الجماعات العرقية والطائفية وليس التفوق العرقي أو الطائفي. بالتالي فإن الأمة التي تحتكم للقانون الإلهي "أي المنضبطة شرعياً" على قاعدة (الله لا شريك له) تصير أكثر صلة بالدين من الأمة التي تعبّر عن مكانتها العرقية أو الدينية أو الطائفية. لقد أشار القرآن إلى ما سبق بوضوح تام في قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون" {آل عمران: 110} أما بالنسبة للغة، فقد كان لها خصوصية في القرآن، حيث أنزل الله القرآن باللغة العربية تثبيتاً لأهميتها وتشريفاً لنبوة محمد (ﷺ)، حيث أشاد النص القرآني على نحو صريح بالمكانة العالية للغة العربية ولسان النبي محمد (ﷺ) العربي. رغم ذلك لم يذكر القرآن العرب كجماعة أو عرق، بل أشار إلى مجموعة منهم وأطلق عليهم وصف "الأعراب" حيث ورد ذكرهم في مواضع لا علاقة لها باللغة العربية، بل بمواقفهم غير الأخلاقية من قضايا دينية وعدم التزامهم بالأوامر الإلهية وتفلتهم من المسؤوليات الاجتماعية والشرعية.

"اللغة العربية والترتيل" مفتاح الوحي في تعليم النبي (ﷺ)

تقدم لنا آيتين في القرآن مساحة كافية لفهم علاقة القراءة واللغة العربية بالوحي، وهما الآية الأولى من سورة العلق "اقرأ باسم ربك الذي خلق"، والآية الثانية من سورة يوسف "إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون"، بالإضافة إلى آيات أخرى كثيرة تحدثت عن العرب واللغة العربية كما سأشرحها في الصفحات التالية. يستدل كثير من الفقهاء والعلماء على الآية الأولى من سورة العلق للقول خطّأً أو جهلاً إنها أول آية نزلت في القرآن. كما أن مجمل كتب التفاسير تقول إنها أول سورة نزلت في القرآن، وهي ليست كذلك. لماذا نقول إنها ليست أول آية نزلت في القرآن؟

أولاً: صحيح هي لم تكن أول آية نزلت في القرآن، لكنها أول آية نزلت على النبي محمد (ﷺ)، وهي المرة الأولى التي نزل فيها الوحي عليه مخاطباً إياه ومبشراً بنبوته، وهي أول حركة عمودية في النزول من عند عرش الرحمن (الله) إلى النبي محمد (ﷺ). "روت عائشة رضي الله عنها أنها أول سورة أنزلت على رسول الله، ثم بعدها "ن والقلم"، ثم بعدها "يا أيها المدثر"، ثم بعدها "والضحى"، ذكره الماوردي [1].

إذن هناك فرق كبير بين القول "إنها أول آية نزلت في القرآن" والقول "إنها أول آية نزلت على النبي محمد (ﷺ)"، وذلك بالنظر إلى الآيات الكثيرة التي نزلت على أنبياء سبقوا النبي محمد (ﷺ) برسالاتهم السماوية مثل نوح وإبراهيم وعيسى وموسى وعيسى وغيرهم كُثر.

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج22، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص375

وبالنظر إلى الآيات التي نزلت على النبي محمد (ﷺ) في أحداث كثيرة وغزوات متعددة قبل نزول سورة العلق.

ثانياً: تعتبر الآية أول حوار بين النبي محمد (ﷺ) والوحي، وهو حوار فيه دلالة على أهمية العلم الوجودي لمعرفة تطور الإنسان بالنسبة للنبي (ﷺ) وأمته الإسلامية والعالمين عموماً. كما أن طلب القراءة في الخطاب الموجه للنبي محمد (ﷺ) تم افتتاحه بجملة "اقرأ باسم ربك الذي خلق" وهو طلب يعيده إلى أول التاريخ ونشوء الخلق في رسالة تحث على التفكير الأولي في كينونة الإنسان وكيفية وجوده وخلقه. ولهذه الآية دلالة علمية غرضها تثبيت أهمية المعرفة عن الخلق، إذ إن الله يأمر النبي (ﷺ) بتدبر عملية خلق الإنسان وتكوينه، لأن الآية الثانية بعدها تقول "خُلق الإنسان من علق" وفيها إشارة ضمنية إلى أن علقة الإنسان تختلف عن علقة المخلوقات الأخرى، كالحيوانات مثلاً، وأن خلق الإنسان فيه تكريم وتشريف ويتطلب فهماً ومعرفة وتأملاً في قدرة الخالق. كما يدل هذا الخطاب الإلهي على أن الدراية بالشيء تعتبر أولوية كقاعدة إلهية. لذلك فإن قوله "اقرأ" عامة لأنها تكررت مرتين. الأولى في قوله "اقرأ باسم ربك الذي خلق" والثانية في قوله تعالى في الآية الثالثة "اقرأ وربك الأكرم". أما قوله تعالى: "باسم ربك الذي خلق" فقد جاء بعدها قوله في الآية الثانية "خلق الإنسان من علق"، وفيهما تخصيص لأهمية خلق الإنسان. بشكل عام تعتبر سورة العلق عنوان مركزي في طليعة الدعوات الإلهية لضرورة إدراك وتمعن القدرات الإلهية، وأهمها قدرته على خلق الإنسان. بالتالي يكون التعليم هو الأساس الذي بُني عليه الخطاب السماوي الموجّه للنبي محمد (ﷺ)، وبالتحديد عملية التعليم وفق الضرورتين المتتاليتين وهما القراءة ثم الفهم كي يدرك الإنسان ذاته وطبيعة خلقه وتميزه عن سائر المخلوقات.

ثالثاً: إن الكلمة المفتاحية "اقرأ" هي صيغة أمر في الخطاب الإلهي للنبي محمد (ﷺ) عبر الوحي. وردت آراء مختلفة في شرح الآية، حيث ذكر الطبري "أن الحق نزل عليه فقال يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله، ثم قال: اقرأ، قلت "ما أقرأ؟ قال: فأخذني فغطني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجَهد، ثم قال: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" [1]. لقد وقع المفسرون في خطأ تفسير تلك الآية كما سأبين في السطور التالية، حيث أورد القرطبي نقلاً عن البخاري، إجابة النبي بقوله "ما أنا بقارئ" [2]. وكذلك أورد ابن كثير نفس الإجابة "ما أنا بقارئ" [3]. أما الطبري فأورد إجابة النبي بقوله "ما أقرأ؟" أي استفهاماً [4]. بينما نقل فخر الدين الرازي إجابة النبي بقوله "لست بقارئ" [5]. هناك فرق كبير في المعنى بين قوله "ما أنا بقارئ" و "ما أقرأ" و "لست بقارئ". فالأولى "ما أنا بقارئ" تفيد الرفض والتعنّت، وأيضاً فيها تعبير عن عدم قدرة النبي على القراءة، كأنه يقول "ما أنا بقارئ لهذه اللغة لأني أجهلها"، وفي ذلك توصيف صريح لعجز النبي (ﷺ). أما الثانية "ما أقرأ" فإن "ما" هنا استفهامية، وهي تفيد الاستفهام بغرض الاستفسار، بمعنى "ماذا أقرأ؟" وأيضاً فيها استجابة من قبل النبي "أي ما الذي سأقرأه أو ما الذي يمكن أن أقرأه؟ أما الثالثة "لست بقارئ" فلها معنيان: الأول أنها تفيد الرفض والتعنت، وهي تشبه قوله "ما أنا

---

[1] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص545.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج22، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص375

[3] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج8، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص436

[4] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص545

[5] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج32، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص13

بقارئ"، والثاني أنها تفيد النفي بسبب وجود "ليس" وهي من أدوات النفي. كأن النبي ينفي قدرته ويعترف بعدم قدرته على القراءة. لذلك فإن الأصوب في إجابة النبي، قوله "ما أقرأ" استجابة لأمر الله في قوله "اقرأ". في هذا السياق يقول هشام جعيط "إن إجابة النبي برفض القراءة في قوله "ما أنا بقارئ" التي تبدو مبهمة لا تعني "لا أحسن القراءة"، بل "أرفض أن أقرأ" لأني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ" [1]. لا أتفق مع هذا التحليل لأن الجملة ليست مبهمة، ولا تعني "رفض القراءة" كما أشار جعيط، بل تعني "ما أقرأ" استفهاماً واستفساراً عما يمكن قراءته، وهو رد محمدي على الأمر الإلهي كاستجابة للأمر. لهذا السبب جاءت الإجابة شافية وافيه في الرد على استفسار النبي (ﷺ)، حيث قال تعالى "اقرأ باسم ربك الذي خلق". لو صح أن النبي (ﷺ) رفض القراءة كما يقول جعيط وغالبية المفسرين، لما استكمل الوحي الخطاب الإلهي، ولما قال له الوحي "اقرأ باسم ربك الذي خلق"، وهذا يدل على أن النبي (ﷺ) كان يسأل "ما أقرأ" فأجابه الوحي أن يقرأ باسم كل شيء خلقه الله. كما أن الوحي أوضح للنبي (ﷺ) في سياق الآيات أن هدف القراءة هو العملية الإدراكية للفعل الإلهي على الأرض، وذلك لأهمية العلاقة بين فهم أسباب خلق الإنسان والتنزيل القرآني. كما أن "المقصود بالآية هو التبشير الشفوي بما سيكون القرآن وتلاوته على الغير وتبليغه" [2]. بالإضافة إلى ذلك، لا يتعلق الأمر بتعليم اللغة العربية التي كان ينطق بها النبي قبل نزول الوحي، بل إن الأمر يتصل بافتتاح باب العلاقة بين النبي والوحي، وتأسيس رابطة قائمة على التلقي والتعلم من الوحي المُرسل من الله إلى النبي محمد (ﷺ). هكذا فسّر الرازي الآية التالية لقوله تعالى "اقرأ باسم ربك"، فقال "أي استعن باسم ربك واتخذه آلة في تحصيل الذي عسر

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص40

[2] المصدر السابق، ص24

عليك، واجعل هذا الفعل لله، وافعله لأجله" [1]. والدليل الأهم على أن النبي (ﷺ) لم يتعنت ولم ينصرف عن الوحي هو "تواضعه أمام الوحي، وعدم ادعائه أي إعجاز ولا مقدرة خارقة ولا وضعية خاصة بين مواطنيه من قريش، إنما هو بشير ونذير وداع إلى الله بأمره" كما يقول هشام جعيط [2]. ابتدأ الوحي بعملية تعليم النبي (ﷺ) عبر عملية اتصال مهمة مدركة غرضها الإفهام، وهذا ما يتجلى في كثير من الآيات التي ذكر فيها اسم "الوحي" أو كلمة "التنزيل".

لقد ترسخت علاقة الوحي والتنزيل بالنبي محمد (ﷺ) في مواضع كثيرة في القرآن، وذلك بصيغة المعلم من المتعلم بطريقة مباشرة وغير مباشرة، باعتبار أنها عملية تعليمية يحدث فيها تراكم كمي وتقدم نوعي في المضمون، وبناء منهجي للنص ما يجعل محور تلك العملية التعليمية أساسي في الخطاب الإلهي الموحى به، ويتجلى ذلك في نص الآية مائة وثلاثة من سورة النحل في قوله تعالى: ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين (103). يراد من كلمة "يعلمه" في الآية التأكيد على أنها تعاليم دينية ضمن "عملية تعليمية"، وأن التعليم يكون منطوقاً، وهذا ما تم التعبير عنه في كلمة "لسان" الواردة في الآية، وأن اللغة التي ينطق بها لسان الوحي هي العربية، بسبب ورود جملة "وهذا لسان عربي مبين" بشكل واضح وصريح في الآية. وفي شرح الآية السابقة، اختلف المفسرون حول الشخص الذي قال المشركون إن النبي (ﷺ) تعلم منه، فقيل: "هو عبد لبني عامر بن لؤي، وكان يقرأ الكتب، وقيل: عداس، غلام عتبة بن ربيعة، وقيل: عبد لبني الحضرمي صاحب كتب، وكان اسمه جبرا، وكانت قريش تقول عبد بني الحضرمي يعلم خديجة،

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج32، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص13

[2] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص103

وخديجة تعلم محمداً، وقيل: كان بمكة نصراني أعجمي اللسان اسمه بلعام ويقال له أبو ميسرة يتكلم بالرومية وقيل: سلمان الفارسي، وبالجملة فلا فائدة في تعديد هذه الأسماء والحاصل أن القوم اتهموه بأنه يتعلم هذه الكلمات من غيره ثم إنه يظهرها من نفسه ويزعم أنه إنما عرفها بالوحي وهو كاذب فيه" [1]. أما قوله "وهذا لسان عربي مبين"، يعني ذو بيان وفصاحة، وهي جملة مستأنفة لإبطال طعنهم بالنبي (ﷺ)، وتقريره يحتمل وجهين أحدهما: أن ما سمعه منه كلام أعجمي لا يفهمه هو ولا أنتم، والقرآن عربي تفهمونه بأدنى تأمل، فكيف يكون ما تلقفه منه؟ وثانيهما: هو أنه تعلم منه المعنى باستماع كلامه لكن لم يتلقف منه اللفظ، لأن ذلك أعجمي وهذا عربي والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ، لأن ذلك أعجمي وهذا عربي والقرآن كما هو معجز باعتبار المعنى فهو معجز من حيث اللفظ، مع أن العلوم الكثيرة التي في القرآن لا يمكن تعلمها إلا بملازمة معلم فائق في تلك العلوم مدة متطاولة، فكيف تعلم جميع ذلك من غلام سوقي سمع منه في بعض أوقات مروره عليه كلمات أعجمية لعلهما لم يعرفا معناها؟ وإن طعنهم في القرآن بأمثال هذه الكلمات الركيكة دليل على غاية عجزهم" [2]. ويلاحظ مما سبق أن النص الإلهي لم ينِف القدرة العلمية لدى الشخص المقصود في الأحاديث السابقة، فهو لم يصفه بالجهل، ولم يتخذ موقفاً عدائياً ضده، بل كانت دلالة الآية واضحة في تأكيدها على أهمية اللسان العربي. كما أن في الأمر إشادة بأهمية اللغة العربية التي نزلت بها الآيات القرآنية. ويُلاحظ أن التمييز لم يُعقد بين طبقة أو طائفة أو عرق أو

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص119

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج14، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص281

هيئة الشخص العجمي والعربي، بل عُقد الفرق بين اللغة الأعجمية والعربية. ويشير تكرار كلمة "لسان" في الآية إلى ضرورة تمييز لغة نص القرآن عن غيرها من اللغات باعتبارها لغة عربية، وهو تأكيد على مركزية اللغة العربية وأهميتها بين اللغات الأخرى.

رابعاً: أراد الله بهذه الآية التمهيدية في قوله "اقرأ" أن تكون المعرفة سابقة على العبادة، وأول معرفة هو أن يعرف الإنسان نفسه، وماهية عقله من خلال إبصار المنهج القرآني وطرائق نزوله على النبي محمد (ﷺ) وكافة الأنبياء والمرسلين. قال بعض المفسرين "إن معنى "اقرأ باسم ربك" أي: اقرأ ما أنزل إليك من القرآن مفتتحاً باسم ربك، وهو أن تذكر التسمية في ابتداء كل سورة. فمحل الباء من "باسم ربك" النص على الحال. وقيل: الباء بمعنى على، أي: اقرأ على اسم ربك. وعلى هذا فالمقروء محذوف، أي اقرأ القرآن، وافتتحه باسم الله. وقال قوم: اسم ربك هو القرآن، لأن الباء زائدة في قوله "اقرأ باسم ربك"، أي: اسم ربك، كقوله تعالى: تنبت بالدُهن {المؤمنون: 20} [1]. كما تدل صيغة الأمر في كلمة "اقرأ" على أهمية التدبر والإبصار في ماهية الخلق الإنساني، إذ لا يكفي فقط قراءة القرآن بشكل عادي. ونلاحظ هنا كيفية رسم مكانة الإنسان من مرتبة الألوهية في الآية الأولى، وبالتحديد في جملة "باسم ربك"، حيث فسّر فخر الدين الرازي كلمة "ربك" في الآية قائلاً "إن الرب من صفات الفعل، والله من أسماء الذات، وأسماء الذات أشرف من أسماء الفعل، وقوله "باسم ربك" أي أنه أمر بالعبادة بصفات الفعل، فكان ذلك أبلغ في الحث على الطاعة" [2]. إن تفسير الرازي وإشارته إلى علاقة الربوبية بالحث على الطاعة،

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج22، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص376

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج32، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص14

يتسق مع الرأي الذي قدمته حول أهمية العلم في القرآن، لأن الطاعة في الاشتغال بالعلم أفضل درجات من الطاعة في الاشتغال بالعبادة لقوله تعالى: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" {المجادلة: 11}. كما قال النبي (ﷺ) "فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي". وقال "فُضل المؤمن العالم على المؤمن العابد بسبعين درجة" [1]. وقال أيضاً "كلمة من الخير يسمعها المؤمن فيعلمها ويعمل بها خير له من عبادة سنة" [2]. كما وردت صيغة الأمر "قل" في قوله تعالى: "فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه وقل رب زدني علماً" {طه: 114} لاحظ في الآية كيف أمر النبي بطلب العلم كي يستجيب له الوحي، في دلالة على أن الوحي لا ينقل نصاً مقدساً فقط، بل أيضاً ينقل علماً مبدعاً في دقته يتطلب الكثير من التأني في تلقيه. بعد كل ذلك، لا بد أن نطرح عدداً من الأسئلة الخاصة بمسألة الوحي، والتي تتطلب إجابة شافية من خلال البحث والاشتغال النظري والعملي في عدة اتجاهات، أبرزها البحث الأنثروبولوجي والفيلولوجي العملي، والأسئلة هي التالية:

هل كانت اللغة العربية سابقة على النص القرآني ونصوص الرسالات السماوية التي سبقت القرآن؟ وكيف تمت عملية نقل وتدوين (آيات/نص) القرآن للنبي محمد (ﷺ) طوال فترة نبوته التي نزل خلالها الوحي؟ بمعنى آخر، هل تم التدوين من قبل كتبة الوحي على فترات متباعدة أم مرّة واحدة؟ وأين تم تدوين القرآن؟ وهل كان ذلك على حجارة صوانية أو برشمان -وهو مادة مصنوعة من جلد البقر أو الحيوانات الأخرى للكتابة عليها- أو أي طريقة بدائية أخرى من خلال الأقوام التي أسلمت على يد الأنبياء والرسل، ومن ثم نُقلت

---

[1] أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص13

[2] المصدر السابق، ط1، ص18

النصوص إلى النبي محمد (ﷺ) في بيئته العربية، وقام العرب بتدوينها؟

لا بد من الإشارة إلى أن كل ما يتصل بدارسة اللغة العربية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أمرين هامين وهما:

أولاً: أن اللغة العربية القرآنية لغة فصيحة ومتطورة عن اللغة العربية القديمة، ومنها لغة الشعر أو اللغة التي اشتقت منها العربية كنتيجة طبيعية لتطور أسرة اللغة السامية.

ثانياً: هناك فرق تام بين النص القرآني والنصوص العربية القديمة، حيث إن لغة القرآن الإلهية فيها تحدٍ للغة الشعر الإنسية. بالتالي لا تعتبر اللغة المحكية أو الشعرية أكثر امتيازاً مهما بلغت فصاحتها لأن اللغة القرآنية تتفوق عليها.

للإجابة على الأسئلة باختصار، كان لا بد من قراءة بعض المواد الدراسية والبحوث عن الاكتشافات الأثرية والنقوش لبعض الباحثين المتخصصين في قراءة النقوش الأثرية القديمة والمكتشفة في القرون السابقة، مثل الباحث زكريا محمد. في كتابه الهام "نقوش عربية قبل الإسلام" يسرد الباحث المتخصص في الآثار تفاصيل أهم أربعة نقوش تعود إلى حقبة ما قبل الإسلام، على النحو التالي:

نقش عين المريفق، أو (عين عبدات) حسب التسمية الشائعة، من النقب في فلسطين، وتوقيته يقع بين عامي 80 - 125م.

نقش النمّارة، من سوريا، وهو مؤرخ في العام 328م.

نقش أُسيس، من سوريا أيضاً، وهو مؤرخ بالعام 528م.

نقش حرّان اللجاة، من سوريا كذلك، وهو مؤرخ بالعام 568م.

يعتبر نقش عين مريفق أقدم هذه النقوش، ويبعد عن لحظة انبثاق الإسلام خمسة قرون تقريباً. أما آخرها فيقع فقط قبل عامين من مولد النبي محمد (ﷺ)، وهذا يعني أن النقوش تغطي قرابة خمسة قرون. النقشان الأولان كتبا بالخط النبطي، أما الأخيران فقد كتبا بالخط

العربي [1]. سوف نلاحظ أن كافة هذه النقوش تدل على وجود لغة عربية قديمة قبل ولادة النبي محمد (ﷺ)، أي قبل بزوغ فجر الإسلام. هذه اللغة العربية صارت متطورة بعدما كانت جزءاً من لغات سامية مثل النبطية التي تنحدر من الآرامية، والتي استعملها الأنباط للكتابة، وقد تحدث الأنباط باللغة العربية النبطية.

إن أقدم نقش عربي، المُسمى (النمّارة) مكتوب بالحروف النبطية، وهو كما يقول زكريا محمد "يعرض لنا لمحة عن كيف كانت اللغة العربية قبل نزول القرآن بحوالي 300 سنة تقريباً. كما يعرض لنا لمحة كيف انبثق الخط العربي من رحم الخط النبطي. فالخط النبطي الذي كتب به النقش يمثل الأبجدية النبطية في أطوارها الأخيرة" [2]. كما نلاحظ من خلال هذا الكتاب أن "نقش عين المريفق في النقب بفلسطين مكون من ستة أسطر؛ ومكتوب بالحرف النبطي. ثلاثة من الأسطر باللغة النبطية - الآرامية، وسطران باللغة العربية. أما السادس، فمختلف عليه. وهذا النقش هو أقدم نقش باللغة العربية يُعثر عليه حتى الآن، فهو يسبق نقش النمارة بـ 200 عام تقريباً" [3]. عموماً تعتبر كثير من النقوش المكتشفة قبل الإسلام دليلاً على إمكانية تحقق المخاطبة الإلهية مع الأنبياء والرُسل قبل الإسلام باللغة العربية القديمة، أو على وجه الدقة، باللغة التي تطورت عنها اللغة العربية وقد كانت سائدة قبل الإسلام. ونشير هنا إلى تقارب في الحروف بين الأبجدية العربية والأبجديات القديمة. على سبيل المثال "تتكون الأبجدية النبطية من اثنين وعشرين صوتاً. أما العربية فتتكون من ثمانية وعشرين صوتاً. لذا فهناك ستة أصوات عربية لا يوجد لها

[1] زكريا محمد، نقوش عربية قبل الإسلام، ط1 (رام الله: دار الناشر، 2015)، ص5

[2] المصدر السابق، ط1، ص8

[3] المصدر السابق، ط1، ص54

حروف عند الكتابة بالنبطية. لذا فعند كتابة نص عربي بالخط النبطي تعطى بعض الحروف النبطية مهمة تمثيل صوتين عربيين أحياناً" [1].
لقد تطورت اللغة العربية لكنها استقرت في حروفها بصرف النظر عن منطوقها وأشكال حروفها التي تعددت فيما بعد، وقد نتج عنها القراءات السبع للقرآن في عهد التدوين. ينسجم ذلك مع التطور الطبيعي لكتابة الخط العربي الذي كان له أثرٌ على شكل النص القرآني، حيث إن اللغة العربية لم تكن منقوطة، وقد تمت عملية التنقيط وكتابة المصحف برسم شكل الحروف بغير الخط الكوفي غير المنقط في عهود لاحقة مُختلف حولها. هذا المسار التطوري الذي لم يمس جوهر النص القرآني يُرسخ لدينا قناعة بأن لغة المصحف هي آخر تطور مكتوب ومنطوق للغة العربية باعتبار أن النص القرآني هو الأفصح على الإطلاق، بل يعجز البشر عن كتابة نص مشابه له. كما يفيد بأن اللغة العربية هي اللغة التي تطورت عن اللغة النبطية – الآرامية التي تحدث بها أقوام آخرين غير العرب، وربما تكون هذه اللغة هي التي استعملت في الخطاب الإلهي للأقوام الأخرى. كأن الله أراد استباق أي تطور لغوي مستقبلي وقتذاك عبر تقديم آخر ما بلغت إليه اللغة من بلاغة وفصاحة. مسألة كهذه تجعلنا نعتقد بأهمية الخطاب الإنساني اللغوي باللسان العربي باعتباره مشرفاً حتى يصل إلى قدسيته في النص القرآني.
يعتبر نقش حران أحد أهم النصوص في قراءة تلك العلاقة اللغوية والواقع السوسيولوجي المتخيل بين النص القرآني والنصوص العربية القديمة ما قبل الإسلام. هذا النقش "عثر عليه في جبل العرب (جبل الدروز) في سوريا في القرن التاسع عشر. وهو كما يقول زكريا محمد "نص مُدون بلهجة القرآن الكريم، باستثناء أثر سهل للنبطية برز عليه. وهو نص عربي واضح، في حين أن النصوص الأخرى كُتبت بنبطية

[1] المصدر السابق، ط1، ص20

متأثرة بالعربية الشمالية" [1]. ربما يقصد زكريا محمد أنه مدون بنفس الخط القرآني الذي تم تدوينه في عصر الإسلام الأول لأن لهجة القرآن هو منطوقها، ومنطوق القرآن له طريقة محددة، ولا مثيل للهجة القرآن لأن للقرآن قراءة خاصة تختلف عن أي قراءة أخرى لأي نص عربي. لذلك فإن وجه التشابه بين النصوص العربية القديمة قبل الإسلام وبعده يتعلق فقط بنمط الكتابة "أي الخط" وكذلك في بعض المعاني القليلة التي استخدمت لاحقاً كما هي حتى يومنا هذا. بالتالي، في إجابتنا على سؤال كيفية تدوين ونقل النص القرآني طوال فترة نبوة محمد (ﷺ)، وكذلك آلية كتابته، نقول إنه تم نقل وتدوين (آيات/نص) القرآن طوال فترة نبوّة محمد (ﷺ) على منقولات بسيطة، حيث كان يُعرف وقتها الجلد (الأديم) والقماش (المهارق) [2]. واللخاف، وهي الحجارة الرقيقة البيضاء. والعُسْب، وهو جريدة النخل كان يكشط من عليه الخوص ويكتب على الناحية العريضة منه [3]. لا يوجد ما يشير إلى أن النص القرآني دُون على كل هذه المنقولات، لكن من المؤكد أنه دُون على (الأديم)، بحسب ما هو واضح من "الاكتشاف الذي عثرت عليه الدكتورة ألبا فيديلي لأقدم مخطوطة للقرآن في جامعة برمنغهام، ويبلغ عمرها نحو ألف وثلاثمائة وسبعين عاماً؛ أي بعد الهجرة النبوية بسبعين عاماً" [4].

بناءً على ما سبق، فإنه من الثابت أن التدوين في عهد النبي (ﷺ) تم على الرقاع التي هي من الجلد في عهد النبي محمد (ﷺ)، لكن النقوش والاكتشافات الأثرية لم تثبت تدوين النصوص القرآنية في عهد النبي على الحجارة لأسباب كثيرة منها، أن النص القرآني مقدس وكتابته تستلزم حفظه، ثم أن المدونين الأوائل كانوا قلة قليلة. على سبيل

---

[1] المصدر السابق، ط1، ص95

[2] فتحي علي مخزوم احجيبه، الخط العربي في العصر الجاهلي، النشأة والتطور، دراسة تاريخية، (مصراتة: كلية التربية، جامعة مصراتة)، ص234

[3] محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، ص129

[4] رابط إلكتروني https://www.bbc.co.uk/news/business-35151643

المثال: ذكر البلاذري "أنه في بدايات الإسلام لم يكن في قريش من يعرف الكتابة سوى سبعة عشر رجلاً" [1]. عموماً لم يقدم لنا أي باحث في علم الآثار (أركيولوجيا) وبالتحديد في النقوش المكتشفة في الجزيرة العربية وبلاد الشام أي تفاصيل تُذكر عن كُتاب هذه النقوش والنصوص، ودورهم في صناعة تلك النقوش والنصوص. كل ما ذُكر هو تفاصيل حول طبيعة النص وشروحات بغرض فهم لغته ومعانيه، لكن لم يُقدم أحدٌ قراءة أو مادة بحثية حول كُتاب هذه النصوص والنقوش ودراسة دورهم وأثرهم في الحقبة التاريخية التي عاصروها. لقد شاهدت الأجزاء الأولى من البرنامج النوعي الذي يقدمه الباحث السعودي عيد اليحيى بعنوان "على خطى العرب" [2] وقد تثبتت من خلال هذا البرنامج عدم وجود أي تدوين لأي آيات قرآنية على أي ألواح طينية أو صخرية أو غيرها في الجزيرة العربية. كشف خلال هذا البرنامج التاريخي الاستقصائي غير المسبوق عن كثير من الرموز والكتابات الأبجدية الثمودية ولغات أقوام أخرى إلى جانب رسومات للإبل والنعامة وغيرها من الحيوانات، وكذلك عدد من الاكتشافات في المواقع الأثرية التاريخية في أهم موقع بالنسبة للعرب والمسلمين وهو بلاد الحجاز. يمثل البرنامج التلفزيوني أهم بحث مرئي أركيولوجي في دراسة الآثار والنقوش في شبه الجزيرة العربية. يقدم البرنامج صورة بصرية وأدلة على وجود أثر للأقوام التي نزل عليها القرآن، ما يعني أن النص القرآني كاملاً -بكل ما يتضمنه من أحكام وأوامر ونواهي ودروس وعبر وإرشادات وغيرها- تم نقله عبر الوحي إلى النبي محمد (ﷺ) بعد انتهاء كافة حقب الأنبياء السابقين، ومن ثم تم تلقين وتدوين النص القرآني خلال فترة نبوّة محمد (ﷺ)، بما ورد فيه من قصص وحوادث تاريخية وقعت لأقوام سابقة كان فيها

---

[1] البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق عبد الأمير مهنا، (بيروت: دار اقرأ، 1992)، ص609

[2] رابط إلكتروني https://www.youtube.com/user/DrEidAlyahia/featured

عبرة بالنسبة إلى بيئة الإسلام الأولى وهي الجزيرة العربية، وفي ذلك ثلاث دلالات هامة:

أولاً: تثبيت الإسلام كدين سماوي أخير، وهو ما يعبّر عنه قوله تعالى: ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين {آل عمران: 85}

ثانياً: تثبيت لنبوّة محمد (ﷺ) وتشريف له كخاتم الأنبياء والمرسلين.

ثالثاً: يعتبر العرب ومنهم قبيلة قريش التي ينتمي إليها النبي محمد (ﷺ) هم أول وخير من آمن بالرسالة المحمّدية وحملها وحفظها وبشر بها الأقوام الأخرى.

صحيح أنه لم يُكشف حتى اللحظة عن وجود نقوش أو آيات قرآنية على أي أحجار على مر العصور، إلا أن هذا الخيار ليس مستبعداً، لأن عصر الإسلام الأول كان قد شهد كتابة النصوص والنقش على الحجارة. على سبيل المثال: عام ألف وتسعمائة وثمانية وستين (1968) تم الكشف عن كتابة عربية قديمة "نقش حجري" يؤرخ لعقد أمان مُنح لسكان القدس المسيحيين بعد فتح القدس عام ستمائة وسبعة وثلاثين ميلادي (637م)، الموافق العام السادس عشر من الهجرة على يد جيش من المسلمين بقيادة أبي عبيدة بن الجراح [1]. هذا الاكتشاف يدلل على إمكانية وجود تلك النقوش في الجزيرة العربية، لكن مرور الزمن وغياب أي جهود تذكر في مجال الاستكشافات الأثرية لأسباب تقنية ومادية، هو ما يضعف البحث العلمي ويحول دون الوصول إلى أي نتائج تُذكر. يشير هذا الأمر إلى أهمية "علم الآثار اللغوي" وتطوراته في الوصول إلى حقائق تاريخية. في هذا الإطار يدعو محمد أركون إلي مزيد من البحث والتحري، لكنه يقول "إن البحوث والتحريات التي ينبغي أن تجري حول اللغة العربية في الفترة الواقعة بين القرنين السادس والسابع الميلاديين لا ينبغي أن تقتصر على

[1] https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/5/27/نقش-حجري-مفقود-عمره-أكثر-من-ألف-عام-عقد

استغلال الوثائق المكتوبة. وإنما توجد طريقتان أخرتان كان الرواد الكبار قد شقوهما ومهدوا لهما الطريق سابقاً، وينبغي علينا استكشافهما بشكل منتظم وكامل، وهما الطريقة الأركيولوجية، والطريقة العرقية – اللغوية" [1].

إذا كان التسليم بحقيقة أزلية أن القرآن هو الدستور الأول والأخير للمسلمين في العالم، وهو أول وأهم مصادر التشريع، فذلك أيضاً فيه وجوب للتسليم بحقيقة أن التنزيل القرآني كان باللغة العربية، دون وجود أي إشارة في القرآن إلى غموض أو إخفاء لغة الوحي، أو حتى نطقه بغير اللغة العربية. لذلك فإن الخطاب الذي نقله الوحي من الله إلى النبي محمد (ﷺ) وبقية الأنبياء هو خطاب واضح في تفاصيله، ولا يتضمن أي لغة أسطورية لا يمكن فهمها. كما أن اللغة العربية تتضمن معجماً لفظياً بلاغياً وفصيحاً يشتمل على شروحات وافية لكافة الكلمات غير العربية الواردة في القرآن، ويشار فيها إلى لغة الأقوام الأخرى غير العربية التي ورد ذكرها في القرآن، تماماً كما هو الحال مع إشارة القرآن إلى لغات الحيوانات كلغة الهدهد والنمل. إن الوحي يعرف هذه اللغات، في حين أن الإنسان لا يعرف إلا اليسير منها، مثل لغة قوم عاد وثمود وغيرهم ممن وصلنا أثرهم التاريخي.

لا شك أن اللغة العربية فصيحة ولا يماثلها لغة أخرى لكن القرآن يرفع مرتبتها ويجيزها كلغة إعجازية، إذ من غير الممكن أبداً تقليد النص القرآني في بلاغته المطلقة الدلالة على معاني إلهية لا يضاهيها أي نص آخر. يُلاحظ في القرآن مفاهيم وتراكيب لغوية حصرية، بالإضافة إلى براعة نظم الآيات والسور وجزالة الأسلوب وأصالة المعنى، فهكذا قال القاضي عياض "إن كتاب الله منطو على وجوه من

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص107

الإعجاز وأنواعها على أربعة وجوه، أولها حسن تأليفه، والتئام كلمته، وفصاحته، ووجوه إيجازه، وبلاغته الخارقة" [1].
لهذا السبب فإن القرآن "لا يمكن نقله إلى لغة أخرى دون المساس به، فالعربية جزء من ماهيته كما يقول علماء أصول الفقه، حيث إن كثيراً من الخلافات المذهبية، الكلامية والفقهية، مرده إلى اللغة، أي إلى ما تتوفر عليه اللغة العربية من فائض في الألفاظ، وما يتوفر عليه اللفظ العربي من فائض في المعنى، وما تتميز به التراكيب العربية من تنوع" [2].
لقد كان للإله ردٌ حاسمٌ على التشكيك وإثارة الجدل بشأن النسق الإلهي للنص القرآني، حيث رسّخ الرد لأصالة اللغة السماوية تمييزاً عن غيرها من الأنواع المختلفة للكلام العربي المكتوب والمنطوق، وهذا ما سأوضحه في الفصل الثالث تحت عنوان "وحي القرآن وشيطان الشاعر". (انظر الشرح في الفصل الخامس).
لقد كانت العربية أصلاً وليس فرعاً كلغة سامية، وقد تبعها لغات أخرى صارت فروعاً منها، ويلاحظ في هذا السياق أنه "لم يكن من العرب أنبياء إلا خمسة: هود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد، وسموا عرباً لأنه لم يتكلم بالعربية غيرهم" [3]. يقول ابن منظور "إن في ذلك دلالة على أن لسان العرب قديم. وهؤلاء الأنبياء كلهم كانوا يسكنون بلاد العرب؛ فكان شعيب وقومه بأرض مدين، وكان صالح وقومه بأرض مدين، وكان صالح وقومه بأرض ثمود ينزلون بناحية الحجر، وكان هود وقومه عاد ينزلون الأحقاف من رمال اليمن، وكانوا أهل عمد،

---

[1] العلامة القاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، حقق نصوصه عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013) ص317

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص75

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص222

وكان إسماعيل بن إبراهيم والنبي المصطفى محمد (ﷺ)، من سكان الحرم" [1].

عموماً، إن اللغة العربية لا تشكل هوية الإنسان العربي الاجتماعية، بل تشكل هويته الدينية أولاً، لأن القرآن فرض على البيئة العربية نسقاً بلاغياً فصيحاً على كل من يريد التعامل مع اللغة القرآنية حتى صارت علامة على التفوق الشرعي، وهي بالطبع أسمى وأعلى درجة من اللغة الفصحى لأنها تدل على سعة قدرها ومضمونها الذي يعبّر عن المسؤولية الإلهية. في هذا السياق، يقول محمد عابد الجابري "إن العربي يحب لغته إلى درجة التقديس، ويعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً" [2]. هذه الحالة التي يتحدث عنها الجابري هي علاقة الإنسان العربي مع اللغة العربية الفصحى. أما اللغة العربية القرآنية، وهي أرفع درجة، فإنها تزيد الإنسان قوة على قوته، وذلك بسبب ارتباط اللغة القرآنية بالعبادات والمعاملات والقضاء والأحكام، وكثير من الأمور الحياتية. وهنا يصير الإنسان على صلة بقداسة اللغة العربية القرآنية التي هي من قداسة خالقها ومسيّرها في فم الإنسان وجاعلها لغة القرآن.

هنا يجب الإشارة إلى أن مادة (عرب) واشتقاقاتها في القرآن الكريم توزعت على أربع صيغ لفظية تضم اثنين وعشرين مفردة، بالإضافة إلى كلمة "بدو" التي تحمل دلالات اجتماعية قريبة من الدلالات الاجتماعية لكلمة "عرب" كما في الجدول رقم (1).

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2864

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط10، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص75

جدول رقم (1)
مادة "عرب" ومشتقاتها في القرآن الكريم

الكلمة الواردة في القرآن	عدد مرات ذكرها
عربياً	ثماني مرات
عربي	ثلاث مرات
عُرباً	مرة واحدة
الأعراب	عشر مرات
البدو	مرة واحدة

سوف أقدم قراءة جديدة لكل هذه الكلمات وأهمية وجودها في النص القرآني، وأثرها في ترسيخ مكانة اللغة العربية، بالإضافة إلى تضمين علاقتها بالسكان العرب آنذاك كما يلي:

مراتب ودلالات اشتقاق لفظ "عرب" في النص القرآني

يلاحظ من السياق القرآني أن كلمتي (عربياً وعربي) تخصان اللغة العربية، في حين أن (عُرباً) تعتبر وصفاً لفعل. أما (أعراب) فهي تخص مجموعة من السكان تجمع بينهم سمات محددة، مع التأكيد على أن اللغة القرآنية لم تميز بين الأجناس والأعراق، لكنها ميّزت بين القيم والطبائع الأخلاقية للناس سواء أكانوا أفراد أم جماعات. وردت كلمة (أعراب) بمعنى سلبي في النص القرآني، ما يجعلنا نفكر بأهمية الفروق اللغوية بين الألفاظ الاجتماعية والدينية، وتحديداً تلك التي تشير إلى كيانات أو جماعات بعينها مثل "الأعراب" أو "البدو" أو "قريش" أو الأقوام المختلفة الوارد ذكرها في النص القرآني، مثل قوم عاد وثمود وصالح وموسى وغيرهم. ما يهمنا في النص التالي هو التمييز الدقيق بين المعنى اللغوي والاجتماعي لكل كلمة متصلة

بالاشتقاق اللغوي (عرب) في سياق النص القرآني. وللتوضيح المنهجي، فإن المقصود بكلمة "عرب" هنا يشتمل على وصف جماعة بعينها في مكان وزمان تاريخي محدد، ويقصد به فئة اجتماعية من السكان عاشت في أراضي شبه الجزيرة العربية في زمن النبي محمد (ﷺ) وقبل ذلك، أي في عصر الجاهلية. بشكل عام، سوف نعتمد على عدد من التفسيرات في سياق قراءة الكلمات المذكورة، وبالتحديد تفسير الرازي والقرطبي والبيضاوي وابن كثير والطبري.

لفظ "عربياً" في ثماني آيات قرآنية

1. قال تعالى: "إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" {يوسف: 2}
2. قال تعالى: "قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون" {الزمر: 28}
3. قال تعالى في سورة فصلت: "تنزيل من الرحمن الرحيم (2) كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون" (3).
4. قال تعالى: "إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" {الزخرف: 3}
5. قال تعالى: "وكذلك أنزلناه حكماً عربياً" {الرعد: 37}
6. قال تعالى: "وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد" {طه: 113}
7. قال تعالى: "وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها" {الشورى: 7}
8. قال تعالى: "وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا" {الأحقاف: 12}

* **قال تعالى: "إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" {يوسف: 2}**

يلاحظ في هذه الآية وجود ثلاثة روابط هامة على النحو التالي:

أولاً: كلمة "أنزلناه" تدل على اتصال عمودي من الأعلى إلى الأسفل، أي تنزيل القرآن من السماء (الله المرسل) إلى الأرض (الإنسان المستقبل). يقول تعالى في الآية مائة واثنين وتسعين من سورة الشعراء: "وإنه لتنزيل رب العالمين" (192). "التنزيل -كما ورد في معجم مصطلح الأصول- هو ظهور القرآن بحسب الاحتياج بواسطة جبريل عليه السلام على قلب النبي (ﷺ)" [1].

ثانياً: جملة "قرآناً عربياً" تشير إلى اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن الأولى والسرمدية، وهي لغة مخلوقة في جوهر الإنسان لأنه ينطق بها منذ الأزل. قال البيضاوي في تفسيره "سُمي قرآناً لأنه في الأصل اسم جنس يقع على الكل والبعض وصار علماً للكل بالغلبة، ونصبه على الحال، وهو في نفسه إما توطئة للحال التي هي عربياً أو حال لأنه مصدر بمعنى مفعول، وعربياً صفة له أو حال من الضمير فيه أو حال بعد حال" [2].

ثالثاً: جملة "لعلكم تعقلون" فيها تنبيه وإشارة إلى أهمية التفكير في "نزول القرآن باللغة العربية" وتتضمن دعوة صريحة للتدبر العقلي في لغة الخطاب الإلهي، من دون أي استتار خلف التسليم بأي أسطورة أو تخاريف تتعلق بلغة النص القرآني.

رابعاً: جعل الله التنزيل القرآني مرتبطاً باللغة العربية والعقل معاً، وذلك إظهاراً للعلاقة بين المعرفة اللغوية والتفكير العقلي في الخطاب القرآني المنزّل باللغة العربية.

* **قال تعالى: "قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون" {الزمر: 28}**

في هذه الآية إبراز لأهمية المعرفة القرآنية باللغة العربية وتوقير لمنزلتها، وإشارة إلى أصالتها وإحكامها. قال فخر الدين الرازي "إنه

---

[1] هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2003)، ص101

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج12، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص157

تعالى وصف القرآن بصفات ثلاثة "أولها" كونه عربياً، والمراد كونه متلواً في المحاريب إلى قيام القيامة، كما قال (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)، "وثانيها" كونه عربياً والمراد أنه أعجز الفصحاء والبلغاء عن معارضته، كما قال (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)، "وثالثها" كونه (غير ذي عوج) والمراد براءته من التناقض، كما قال (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) [1].

* **قال تعالى في سورة فصلت: "تنزيل من الرحمن الرحيم (2) كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون" (3)**

يلاحظ أن الآية الأولى تقدم شرحاً وافياً ومختصراً لمصدر النص القرآني، وفيه إفهام للمتلقي أنه تنزيل من رب العالمين، ثم تبين الآية التالية أن هذا التنزيل مفصل باللغة العربية، لأن قوله "لقوم يعلمون" يعني أنه أنزل على مجتمع يعرف اللغة العربية وينطق بها، ويعتبر ذلك انسجاماً بين مضمون ولغة الرسالة السماوية مع بيئة المتلقي وعلمه بلغة الخطاب. قال الزجاج "تنزيل" رفع بالابتداء وخبره "كتاب فصلت آياته" وهذا قول البصريين. ومعنى "فصلت آياته" أي: بُينت وفُسرت. قال قتادة: ببيان حلاله من حرامه، وطاعته من معصيته. الحسن: بالوعد والوعيد. سفيان بالثواب والعقاب [2]. وقال الرازي "لما حصل تفهيم الكلمات بواسطة نزول جبريل عليه السلام سُمي لذلك تنزيلاً (وثانيها) كون ذلك التنزيل من الرحمن الرحيم،

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج26، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص276

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص388

وذلك يدل على كون ذلك التنزيل نعمة عظيمة من الله تعالى، فكونه تعالى رحماناً رحيماً صفتان دالتان على كمال الرحمة" [1].

* **قال تعالى: "إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" {الزخرف: 3}**
قيل: معنى "جعلناه" أي: سميناه ووصفناه وبيناه "عربياً" [2]. كما أن في هذه الآية رسالة دالة على أن الله اختار اللغة العربية تشريفاً لمكانتها بين اللغات وتأكيداً لأهميتها، وذلك من أجل خلق حالة من التوافق والالتئام بين بيئة المجتمع آنذاك ولغة الاتصال مع النص القرآني.

* **قال تعالى: "وكذلك أنزلناه حكماً عربياً" {الرعد: 37}**
كلمة عربياً في هذه الآية ليس لها علاقة باللغة العربية بطريقة مباشرة، لكن لها علاقة بالأحكام والتشريعات، وإن فهم اللغة العربية بكافة علومها يُعتبر جزءاً أصيلاً من فهم تلك الأحكام والتشريعات لأن مفردات الآيات القرآنية ومرادفاتها تحتمل الكثير من المعاني، مثل كلمة "سكن" و "بيت" في القرآن. كما أن كلمة "أنزلناه" في الآية مرتبطة بعمل الوحي، وفيه إشارة إلى دوره في عملية التعليم وتوضيح المعاني وتبيان آيات القرآن لتكون حكماً أصيلاً في لغته العربية. كذلك فسّر القرطبي الآية وقال "يريد بالحكم: ما فيه من الأحكام. وقيل: أراد بالحكم العربي القرآن كله لأنه يفصل بين الحق والباطل ويَحكم" [3].

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج27، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص95

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج19، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص5

[3] المصدر السابق، ج12، ط1، ص84

* **قال تعالى في سورة طه: "وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا (113) فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه" (114)**

تتعلق الآية مائة وثلاثة عشر بما بعدها، أي الآية مائة وأربعة عشر لقوله تعالى: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه" (114)، وهما آيتان ذات أهمية من ناحية اتصال مضمونهما، لما لهما من دلالة على أهمية تأويل النص بشكل متعدد الأوجه، جزئي وكلي وتتابعي. تشير لفظتا "قرآناً" و "قرآن" في الآيتين إلى ارتباط في المعنى من ناحية علاقته بالوحي الذي أنزل نص القرآن على النبي ونقله إليه منطوقاً، فالكلمتان تتكاملان بهدف الدقة في الإشارة إلى مهمة الوحي وعلاقته بالقرآن، وليس مجرد سرد قرآني. إن كلمتي "أنزلناه" و "صرفنا" تدل على أن حدث تنزيله وقع في الماضي، وأيضاً على ارتباط التنزيل بالحكم مع تخصيص نوعه وهو الوعيد، وإن غرض التنزيل بحسب ما يقول القرطبي هو "تبيان التخويف والتهديد والثواب والعقاب" [1]. كما أن النهي عن الاستعجال في نقل القرآن أو البوح به كما ورد في الآية مائة وأربعة عشر، دليل على ضرورة تلقيه بعد جهوزيته، لأن نزول الوحي يتم بعناية إلهية ودقة وانضباط تام في عملية نقل الآيات، فهو يقوم بعملية تنزيل النص مع الحكم ثم يرتله بغرض حفظه من قبل النبي محمد (ﷺ). كما ورد في الآية كلمة "يقضي" في قوله "يقضي إليك وحيه" وهي تدل على قيام الوحي بدور القاضي لأنه يبين الحكم وكأنه يقضي به، وفي ذلك إشارة إلى أن نقل الأحكام يختلف عن شرحها، وذلك كله يختلف عن نزول الآيات مرتلة وملفوظة باللغة العربية. بالتالي لا يمكن القول دائماً إن الوحي يعني الإلهام والإشارة. قال الزهري "القضاء في اللغة على

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص144

وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكل ما أحكم عمله، أو أتم، أو ختم، أو أدى أداء أو أوجب، أو أعلم، أو أنفذ، أو أمضى، فقد قضي" [1]. وقيل: قضى الشيء: قدره، صنعه، وأكمله. قال تعالى: "فقضاهن سبع سماوات في يومين". "ليقضي الله أمراً كان مفعولاً". وقيل: قضى إليه الأمر: أبلغه إياه" [2]. كما ورد في الآية مائة وأربعة عشر صيغة النهي عن الاستعجال، وهي دعوة للنبي (ﷺ) تحثه على الدعاء إلى الله بغرض طلب الزيادة في العلم بالأحكام الشرعية، حتى يُمكن له الله كامل المعرفة بآياته مع دلائل صواب أحكامها.

* **قال تعالى: "وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها" {الشورى: 7}**

تَلازم في الآية ذكر الوسيط وهو الوحي في قوله "أوحينا إليك" مع تحديد لغة القرآن في قوله "قرآناً عربياً"، ما يعني أن هذا الكالوم "أي الوحي" نقل الآيات القرآنية إلى النبي محمد (ﷺ) باللغة العربية. لو افترضنا أن لغة الوحي تكون بالإشارة أو الإلهام أو أي طريقة أخرى "يعني بدون كلام منطوق"، لما حدّد الله "اللغة العربية" وذكرها بالاسم، بل وربطها بكامل القرآن، لأن في تخصيصها تأكيد على أهميتها، باعتبارها منطوقة ومكتوبة، علماً بأن نزول القرآن بها يجعل لجوهرها خصوصية في اللفظ وتمام المعاني. كما أن اللغة العربية الموجودة في القرآن تتميز من ناحية قراءتها بطريقة مختلفة وفق تعليمات محددة، لقوله تعالى في الآية الرابعة من سورة المزمل: ورتل القرآن ترتيلاً (4).

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص3665

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1829

* **قال تعالى: "وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا" {الأحقاف: 12}**

ورد في الآية جملتين هامتين وهما "كتاب مصدق" و "لسان عربي". هذا الارتباط الوثيق بين الكتاب "أي القرآن" والتأكيد على تصديقه "باللسان العربي" فيه تأكيد صريح على أن القرآن نزل منطوقاً. وهذه الآية تعتبر واحدة من مجموع "ثلاث آيات" في القرآن ورد فيها ذكر جملة "بلسان عربي" في إشارة إلى نزول القرآن منطوقاً باللغة العربية. سوف أوضح ذلك عند شرح جملة "بلسان عربي" ودلالتها في الآية مائة وثلاثة من سورة النحل والآية مائة وخمسة وتسعون من سورة الشعراء، في الصفحة التالية.

لفظ "عربي" في ثلاث آيات قرآنية

1. قال تعالى: "ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" {النحل: 103}
2. قال تعالى في سورة الشعراء: "وإنه لتنزيل رب العالمين (192) نزل به الروح الأمين (193) على قلبك لتكون من المنذرين (194) بلسان عربي مبين" (195).
3. قال تعالى: "ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته، أأعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء" {فصلت: 44}

* **قال تعالى: "ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" {النحل: 103}**

قال الشريف الرضى "هذه استعارة لأن المُراد ههنا جملة القرآن وطريقته، لا العضو المخصوص الذي يقع الكلام به. وذلك كما يقول

العرب في القصيدة: هذه لسان فلان" [1]. نتفق مع هذا الرأي لا سيما أن الله جعل كلمة "لسان" الثانية في الآية محل كلمة "قرآن"، فقال "هذا لسان عربي مبين" في دلالة على أن القرآن نزل منطوقاً فصيحاً، وكأنه يقول "وهذا قرآن عربي مبين". قال الفراهيدي: "عرباني اللسان أي فصيح" [2]. وقيل: "العرباني: من يتكلم العربية وليس عربياً" [3]. ويدل ذلك على أن لغة القرآن "العربية" تتجاوز الجنس سواء كان فرداً أو جماعة، حتى لو كان عربانياً أو أعرابياً، واللغة العربية أفصح من باقي اللهجات التي ينطق بها العرب.

* **قال تعالى في سورة الشعراء: "وإنه لتنزيل رب العالمين (192) نزل به الروح الأمين (193) على قلبك لتكون من المنذرين (194) بلسان عربي مبين" (195)**

توضح هذه الآيات مسائل هامة مترابطة فيما يتعلق بنزول الوحي وطريقة تسليم رسالته للنبي محمد (ﷺ). قال الطبري في تفسيره: "الهاء في قوله "وإنه" كناية الذكر الذي في قوله تعالى في الآية 5 من سورة الشعراء "وما يأتيهم من ذكر من الرحمن" [4]. أما قوله "لتنزيل" أي من السماء إلى الأرض، وقوله "نزل به" أي تعيين الشخص الذي يحمل الرسالة وهو "الروح الأمين" والمراد هنا جبريل، وقوله "على قلبك" أي المكان الذي يتلقى الآيات وترسخ فيه، والتلقي عبر القذف بالقلب يعتبر واحداً من طرق الوحي. أما قوله "بلسان عربي" أي منطوقاً باللغة العربية الفصحى. أخبرنا الشيخ أبو محمد إسماعيل بن

---

[1] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية) ص196

[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص123

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: 2004)، ص591

[4] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص533

عمرو بن إسماعيل بن راشد الحداد المقرئ قراءة عليه، قال: حدثني أبو أحمد عبد الله بن الحسين بن حسنون المقرئ، قال حدثنا أبو العباس أحمد بن عبيد، قال حدثنا الحسين بن محمد، قال حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن أبان القرشي، قال حدثنا أبو جعفر محمد بن أيوب المقرئ عن عبد الملك (بن عبد العزيز) ابن جُريح عن عطاء عن ابن عباس في قوله عز وجل "بلسان عربي مبين" قال: بلسان قريش، ولو كان غير عربي ما فهموه. وكان جبريل عليه السلام يترجم لكل نبي بلسان قومه. وذلك أن الله عز وجل قال: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليُبين لهم". وليس من ألسنة الأمم أوسع من لسان العرب. والقرآن ليس فيه لغة إلا لغة العرب؛ وربما وافقت اللغة اللغات، وأما الأصل والجنس فعربي لا يُخالطه شيء" [1].

نقول إن إضافة كلمة "مُبين" مع كلمة "عربي" في الآية هو بمثابة توضيح لدقة اللغة التي نزل بها القرآن، فيكون المُراد أن النص لغته عربية واضحة. أما كلمة "بلسان" الواردة في الآية فهي لتوضيح منطوق اللغة والتلفظ بها عند التنزيل، ما يعني أن أصل النص الموحى به عربي بامتياز. بالتالي فإن الكلمات الواردة في نص القرآن من أصل غير عربي إنما هي موجودة لضرورات السرد القرآني الخاص بماهية الخطاب، والدليل على ذلك أن النبي (ﷺ) كان له تُرجمان، إذ تقول الرواية أن الرسول قال لزيد بن ثابت: إنه تأتيني كتب من أناس لا أحب أن يقرأها كل أحد، فهل تستطيع أن تتعلم السريانية؟ قال: نعم. وتعلمها. وقيل إنه كان ترجمانه أيضاً بالفارسية والرومية والقبطية والحبشية، تعلم ذلك بالمدينة من أهل هذه الألسن [2]. عموماً، هذه الكلمات غير العربية تعتبر أقل من مائة وخمسين كلمة، أي تتراوح

---

[1] إسماعيل بن عمرو المقرئ عن عبد الله بن الحسين بن حسنون المقرئ بإسناده إلى ابن عباس، حققه ونشره صلاح الدين المنجد، اللغات في القرآن، ط1، (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1946)، ص19

[2] ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط1 (عمان: دار النفائس، 1974)، ص50، 51

ما بين 0.1٪ إلى 0.2٪ من مجموع الكلمات في النص القرآني. كما أورد الطبري في تفسيره: "الباء في كلمة "بلسان" من صلة قوله "نزل" أي: كأنه يقول "نزل به الروح الأمين بلسان عربي مبين" [1].
والمراد بقوله "على قبلك لتكون من المنذرين" كي تنقله للناس كما تلقاه قلبك ببيان المعنى والترتيل، وهذه الجملة تتآلف في معناها مع تفسير قوله تعالى في الآية اثنين وثلاثين من سورة الفرقان: كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً (32).
لقد وردت كلمة "قلبك" في الآية سبعة وتسعين من سورة البقرة لقوله تعالى: قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزّله على قلبك بإذن الله (97).
قال الرازي: "إن القرآن نزل على النبي محمد (ﷺ)، فما السبب في قوله تعالى "نزله على قلبك"؟ الجواب: هذه المسألة ذكرت في سورة الشعراء في قوله (نزل به الروح الأمين، على قلبك) وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذي نزل به ثبت في قلبه حفظاً حتى أداه إلى أمته فلما كان سبب تمكنه من الأداء ثبته في قلبه حفظاً جاز أن يقال نزله على قلبك وإن كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه" [2]. تُذكرنا هذه الآيات بمركزية دور الوحي في عملية التلقين وشرح النص وإفهامه من جهة، وتلاوة القرآن وترتيله من جهة أخرى.

* **قال تعالى: "ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته، أأعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء" {فصلت: 44}**

---

[1] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص534

[2] المصدر السابق، ج3، ط1، ص212

كلمة "أعجمياً" تشير إلى أن القرآن نزل فصيحاً ومبيناً بلغة غير أعجمية. قال أبو إسحاق: الأعجم الذي لا يُفصح ولا يبيّن كلامه [1]. وقال أبو عمرو الشيباني: أعجمت: أبهمت، وقال: العجمي مبهم الكلام لا يُتبين كلامه [2]. وقيل أيضاً "استعجم عليه الكلام": أي استبهم [3]. إن إنكار أعجمية لغة القرآن فيه تأكيد على وضوح لغته العربية لإزالة الإبهام عن الاتصال اللغوي. ونلاحظ في الآية ذكر جملة "فُصلت آياته" في إشارة إلى القرآن، والتفصيل فيه شرح، وهذا ما تحقق للنبي من خلال الوحي الذي لم يقتصر تبليغه للرسالة السماوية على نقلها فقط، بل شرح الآيات بما فيها من بلاغة وإبداع إلهي، ولا يكون ذلك بالإيحاء أو الإيماء غالباً، بل منطوقاً باللغة العربية بالنظر إلى أهمية الألفاظ القرآنية وضرورة الاستدلال على معانيها. قال القرطبي في تفسير قوله تعالى "ولو جعلناه قرآناً أعجمياً" أي: بلغة غير العرب. أما قوله تعالى: "القالوا لولا فُصلت آياته" أي: بُينت بلغتنا، فإننا عرب لا نفهم الأعجمية. فبين أنه أنزله بلسانهم، وهذا دليل على أن القرآن عربي، وأنه نزل بلغة العرب، وأنه ليس أعجمياً، وأنه إذا نُقل عنها إلى غيرها لم يكن قرآناً" [4]. أما الإقرار بأن في القرآن هدى وشفاء للذين آمنوا فذلك فيه إشارة بليغة إلى أثر تلاوة القرآن وترتيله على النفس، لأن الهدى والشفاء تتصلان بما هو حسي. وفي الآية انسجام بين لغة القرآن وبيئته التي نزل فيها، وهي شبه الجزيرة العربية، وهي نفسها بيئة النبي التي ولد فيها وتكلم فيها نفس اللغة، ولذلك ورد في

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2825

[2] المصدر السابق، ص2826

[3] المصدر السابق، ص2827

[4] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج8، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص429

الآية "استفهام إنكار" كأنه يقول: أقرآن أعجمي، ونبي عربي؟ [1]. كما أن الآية أربعة وأربعين من سورة فصلت تتعلق بما قبلها، أي الآية ثلاثة وأربعين، حيث ورد فيها إشارة إلى نزول القرآن قولاً منطوقاً لقوله تعالى "ما يقال لك إلا ما قد قيل للرسل من قبلك". يُلاحظ في الآية أن الله قد أوضح بأن الوحي نزل على الأنبياء السابقين قبل النبي محمد (ﷺ) بنفس الطريقة التي ينزل فيها الوحي على النبي محمد (ﷺ). وإن وجود كلمتي "يقال" و "قيل" في الآية يشير إلى نزول القرآن قولاً منطوقاً باللغة العربية الفصيحة، لأن القول لا يكون همساً، بل كلاماً منطوقاً. سأشرح معنى ذلك بالتفصيل في الآية الخامسة من سورة المزمل لقوله تعالى "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً". (انظر الشرح في الفصل الثالث). بالإضافة إلى ما سبق فإن شرح الآية ثلاثة وأربعين يدفعنا إلى طرح سؤال، **هل تحدّث الوحي مع الأنبياء قبل النبي محمد (ﷺ) باللغة العربية أم بلغة غيرها علماً بأن بعض الأنبياء والأقوام التي بُعثوا فيها لم تكن لغتهم العربية؟**

نقول نعم، ولكنها اللغة القديمة التي تطورت عنها اللغة العربية، أي النبطية، وهي لغة تطورت مع مرور الزمن قبل وبعد الإسلام، "والدليل على ذلك هو تنقيط وتشكيل حروف القرآن"، حيث إن اللغة لم تكن اللغة العربية منقوطة وقت ظهور الإسلام. قد يكون لدى المستكشفين والباحثين في علوم اللغويات إجابة أكثر دقة من تقديم شرح نظري حول هذه المسألة، وبالتحديد أولئك الذين عرفوا تاريخ الخط المُسند كنظام كتابة في الجزيرة العربية. علماً بأن هذا الموضوع جدلي لأسباب دينية تاريخية، فكما يقول أركون "إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نُطق به من قبل النبي (ﷺ) وجُمع فوراً أو لاحقاً في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان، لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري

[1] المصدر السابق، ج14، ط1، ص430

النقدي. فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكوني لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلتا إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة حول صحة المصحف" [1]. رغم ذلك نرى أن البحث في هذا المجال لا يستدعي أي جدل، بل يزيد من المعرفة العلمية التاريخية بحقيقة اللغة العربية وتطورها وصولاً إلى نزول نص القرآن بها. كما أن الاستكشاف العملي يعزز الفرضيات اللاهوتية بشأن الحقائق التاريخية للنص القرآني وعلاقة المُرسلين مع اللغات الأخرى، آخذين بعين الاعتبار رأي هشام جعيط القائل بأن "القرآن فيه أثر بالغ من اللغات العبرية والسريانية واليونانية، لكنها جميعاً معربة في الشكل، ويدل ذلك على معرفة العرب والنبي بتلك اللغات" حسب وصفه [2]. كما أشار القرطبي إلى تلك المسألة في تفسيره للآية أربعة وأربعون من سورة فصلت بقوله "أُنزل في القرآن من كل لغة، فمنه "السجيل" وهي فارسية، وأصلها سنكيل؛ أي: طين وحجر، ومنه "الفردوس" رومية، وكذلك "القسطاس" [3]. عموماً، إن مفردات اللغات الأخرى المذكورة في القرآن هي بضع كلمات يمكن عدّها، وقد خضعت هذه المسألة للشرح والتحليل في بعض الكتب، أبرزها ما ورد في كتاب "هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟ إذ يُشار في الكتاب إلى علاقة النص القرآني بالبيئة الثقافية المحيطة آنذاك وقت نزوله، حيث "كان لعالم القدسية الهيلينية وللثقافة واللغة اليونانية جذور

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص12

[2] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص46

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص430

متأصلة ومترامية في المحيط الذي شهد نشوء القول القرآني وانتشاره" كما أوضح يوسف الصديق في كتابه [1].
نقول إن استخدام الكلمات غير العربية في القرآن، كان على سبيل التوضيح والإفهام في السياق الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، أو كما قال أبو العباس العسقلاني "إن الكلام إنما جيء به لتفهم المعاني التي في نفس المتكلم" [2]. إن نفس المتكلم هنا هو الوحي، والنفس يُراد بها أمر الله وإرادته وقدرته وحكمته التي تجلت في نص القرآن. بالتالي لا يستحق الدفاع المبالغ فيه عن لغة القرآن بغرض إثبات أنها لغة عربية خالصة لأنها حقيقة كذلك. أما الكلمات غير العربية في القرآن فهي مذكورة بلسان الوحي لاعتبارات اتساقها مع الرسالة السماوية المحمدية وما فيها من دعوة وإرشاد ووعظ وتبيين وحكم وغير ذلك. كما أن وجود هذه الكلمات يدلل على انسجام النص القرآني مع الواقع الاجتماعي والديني والثقافي واللغوي للأقوام التي سبقت أو عاصرت نزول الوحي والرسالة السماوية على النبي محمد (ﷺ) باعتباره آخر الأنبياء المرسلين، ولأن الإسلام آخر الديانات السماوية. مع الأخذ بعين الاعتبار أن اللغة العربية والنبطية موجودة قبل نزول الوحي بـ 300 سنة تقريباً. كما أن أهم أربعة نقوش كتبت بالخط النبطي والعربي وُجدت قبل ولادة النبي محمد (ﷺ)، أي قبل 571م / 53 قبل الهجرة.
من الآراء الأخرى ذات الأهمية حول لغة القرآن، ذكر محمد حسين الذهبي "أن القرآن ليس فيه قطعاً جملة مركبة بلسان غير عربي، وإنما يوجد فيه باتفاق أسماء غير عربية هي أعلام على أشخاص بأعيانهم: كإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب، وإسرائيل، وموسى، وعيسى.. ووجودها في القرآن لا يخرج به عن كونه عربياً، لأن الأسماء التي

---

[1] يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟، تعريب منذر ساسي، ط1، (صفاقس: دار محمد علي للنشر بالاشتراك مع دار التنوير للطباعة والنشر، 2013)، ص167

[2] أبو العباس القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج2، (المدينة المنورة: مركز الدراسات القرآنية، 2013)، ص390

وضعت أعلاماً لأشخاص تبقى كما هي، ولا يتصرف فيها عند نقلها إلى لغات غير لغاتها الأصيلة، وإلا لكان معنى ذلك: إزالة الاسم عن مسماه وإطلاق اسم آخر عليه لا يعرف به ولا يعينه. وفي القرآن الكريم أسماء ليست أعلاماً لأشخاص، مثل: استبرق، قسطاس، وسجيل، ومشكاة، وغيرها. وقد اختلف العلماء في أصل هذه الأسماء، فمنهم من قال إن هذه الكلمات مما اتفقت فيه اللغات، فهي موجودة في اللغة العربية وموجودة في غيرها، ولا يخرج بالقرآن عن كونه عربياً أن تكون بعض كلماته موجودة في لغة أخرى، لأن اتفاق بعض اللغات في استعمال لفظ ما للدلالة على معنى معين، لا يخرجه عن كونه أصيلاً في هذه اللغة أو في تلك، وإنما يخرجه فقط عن نطاق الاختصاص والانتساب إلى لغة بعينها. ومن العلماء من قال: إن هذه الألفاظ أعجمية الأصل ولا زالت أعجمية، ووجودها في القرآن لا يخرجه عن كونه عربياً، لأنها قليلة جداً، واقتباسها وإدماجها في هذه الكثرة الساحقة من الكلمات العربية التي احتواها القرآن مما يجعلها تميع وتتلاشى حتى لا تكاد تحس منها نبوة العجمة" [1]. لا يمكن اعتبار ما هو غير عربي في القرآن لغات، بل هي كلمات تشكل مادة نظرية، لأن أي إقرار بأن القرآن منزل بلغات أخرى أو يشتمل على لغات أخرى، فإن ذلك يعني أن نصفه أو ثلثه أو ربعه وأقل من ذلك يكون بلغة غير عربية، وهذا غير صحيح، لأن الكلمات غير العربية أقل من نصف في المائة 0.2٪ من مجموع الكلمات في النص القرآني، وكثير من الكلمات عندما دخلت على العربية تم تعريبها، بحيث لم تبق كما هي في الأصل.

وعموماً فإنني ذكرت في كتابي (جامع أسرار الخالق المتين عن المادة والخلق في القرآن المبين) معنى كلمة "غيا" في قوله تعالى: "فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً"

[1] محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، ص35

{مريم: 59} وقلت من ناحية نطقية إن كلمة إنجليزية اشتقت منها، وهو ما يدل على أن اللغة العربية أقدم من اللغة الإنجليزية واللغات الجرمانية. {انظر الشرح في الفصل الثالث من الكتاب}.
إن غالبية الذين أكدوا أن القرآن فيه أثر بالغ من الكلمات غير العربية -ومن بينهم محمد أركون ويوسف الصديق- ربما تطلعوا بشكل غير مباشر إلى التأكيد على إضفاء صفة العالمية على القرآن، لكنه ليس بحاجة إلى ذلك من خلال باب اللغة، لأن الرسالة السماوية أعم وأشمل من الإطار اللغوي للنص القرآني. على سبيل المثال، جاء تبليغ محمد (ﷺ) بالرسالة السماوية محمولاً بخطاب واضح أقر فيه أنه رسول للعالمين لقوله تعالى: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين {الأنبياء: 107} وقوله تعالى: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً، ولكن أكثر الناس لا يعلمون" {سبإ: 28} بالإضافة إلى ذلك، نقول إنه من الطبيعي أن يرد في القرآن بعض الكلمات المعرّبة المنقولة من اللغات الأخرى، لأن ذلك يتصل بتعدد الرسل والأنبياء والأقوام والرسالات السماوية السابقة، بل إن عدم وجود تلك الكلمات يعني إنكار وجود أمم وأقوام سابقة، وذلك يتعارض مع روح النص القرآني.

لفظ "الأعراب" في عشر آيات قرآنية

وردت كلمة الأعراب عشر مرات في القرآن الكريم، ستة منها وردت في سورة واحدة، هي سورة التوبة. سنقدم شرحاً لمعاني كل كلمة منها في كل آية بغرض الوصول إلى استنتاج حول دلالتها بشكل خاص وعام. فالاستنتاج الخاص يتعلق بالمفردة من ناحية لغوية، أما الاستنتاج العام فهو يتعلق بمعنى اللفظ في السياق الجزئي والكلي للنص القرآني.

قبل البدء في شرح لفظ "أعراب" يجب الإشارة إلى أن كلمة "عَرب أوعَربَاً" بفتح العين، لم تُذكرا في القرآن الكريم مطلقاً. كل ما ذكر هو "عربي وعربياً" في إشارة إلى اللغة العربية، وهما مختلفان تماماً عن الموضوع والهدف الذي ورد لأجله لفظ "الأعراب". كما أن هناك كلمة وحيدة وردت في القرآن وهي "عُرباً" بضم العين، وذلك في الآيات ستة وثلاثين وسبعة وثلاثين من سورة الواقعة: "فجعلناهُن أَبكَاراً (36) عُرباً أتراباً" (37). لكن لفظ "عُرباً" ههنا ليس له علاقة بالعَرب كعرق ولا حتى باللغة العربية، بل بالآية التي قبلها، إذ يُفهم معناها من خلال وحدة حال النص. "فالعَرُوب: هي المرأة المتحببة إلى زوجها. يقال: "يُحسد على زوجته العَروب". ويقال أيضاً: "خير النساء اللعوب العَرُوب" [1]. ويقال: عربت المرأة "أي تحببت إلى زوجها" [2]

الآيات التي ذكر فيها لفظ الأعراب:

1. قال تعالى: "سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً، بل كان الله بما تعملون خبيراً" {الفتح: 11}
2. قال تعالى: "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً" {الفتح: 16}
3. قال تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم" {الحجرات: 16}

[1] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1477

[2] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: 2004)، ص591

4. قال تعالي: "يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلاً" {الأحزاب: 20}
5. قال تعالى: "وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم" {التوبة: 90}
6. قال تعالى: "الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليكم حكيم" {التوبة: 97}
7. قال تعالى: "ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم" {التوبة: 98}
8. قال تعالى: "ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربة عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم" {التوبة: 99}
9. قال تعالى: "وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم" {التوبة: 101}
10. قال تعالى: "ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله" {التوبة: 120}

* **قال تعالى: "سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً، بل كان الله بما تعملون خبيراً" {الفتح: 11}**

الواضح من خلال الآية أن المخاطب هم فئة من الناس سكنوا في شبه الجزيرة العربية، وكانت لمجموعة منهم تصرفات غير أخلاقية، ولا تنسجم مع الأوامر والنواهي القرآنية. قال مجاهد وابن عباس: "يعني أعراب غِفار ومزينة وجُهينة وأسلم وأشجع والدِّيل؛ وهم الأعراب

الذين كانوا حول المدينة؛ تخلفوا عن رسول الله (ﷺ) حين أراد السفر إلى مكة عام الفتح، بعد أن كان استنفرهم ليخرجوا معه حذراً من قريش، ليعلم الناس أنه لا يريد حرباً، فتثاقلوا عنه، واعتلوا بالشغل؛ فنزلت الآية" [1]. يُلاحظ كيف أن الله قدَّم وصفين في الآية يشرحان أوضاعهم في بيئتهم الاجتماعية والاقتصادية، وذلك في قولهم بلسان حالهم "شغلتنا أموالنا وأهلونا" في تبرير على أهمية المال والأهل من دون الدين باعتبار أن حجتهم كاذبة، لأن طلبهم الاستغفار من الله بقولهم "فاستغفر لنا" هو طلب شفهي فيه خداع، وليس فيه صدق مع الله، فهو ما تقوله ألسنتهم من دون قلوبهم، رغم أن الله يعلم ما في قلوبهم، ولذلك فضحهم الله تعالى في الرد عليهم بقوله "يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم" وهذا دليل على كذبهم ونفاقهم المحض. قال الرازي "شغلتنا أموالنا" في الآية ولم يقولوا "شغلتنا الأموال"، وذلك لأن جمع المال لا يصلح كعذر [2].

* **قال تعالى: "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً" {الفتح: 16}**

تشير الآية إلى اختلاف طبائع الأعراب وتعدد استجاباتهم في وقت الشدائد، وتتضمن بياناً إلهياً حول الفرق بين أهمية الطاعة من أجل القتال أو التولي وعدم الاستجابة، وفي الآية إنذار باحتمال وقوع الفتنة بين فرق المسلمين نتيجة فساد التصرف، وهو التخلف عن أمر الله.

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج19، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص307

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981) ص88

ويقصد بالمخلفين أي الذين لا يتأهبون للقتال وبالتالي هم لا يطيعون أمر الله، و"التخلف يعني التقاعس" كما ورد في المعجم [1].

* **قال تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم" {الحجرات: 14}**

اختلف أهل التأويل في سبب نزول الآية، فقيل "إنهم منّوا على رسول الله بإسلامهم، فقال الله لنبيه: قل لهم لم تؤمنوا، ولكن استسلمتم خوف السباء والقتل" [2]. وقال القرطبي "إن الاستسلام خوفاً من القتل والسبي، فهذه صفة المنافقين؛ لأنهم أسلموا في ظاهر إيمانهم ولم تؤمن قلوبهم، وحقيقة التصديق بالقلب. وأما الإسلام فقبول ما آتى به النبي في الظاهر، وذلك يحقن الدم" [3]. كما يُروى أن هذه الآية نزلت في قبيلة بني أسد التي تظاهرت باعتناق الإسلام إبان المجاعة للحصول على مال الصدقة، ويحمل مصطلح الإسلام هنا على الاعتناق الظاهري للإسلام وليس التسليم الكامل للسريرة [4]. ويقول ابن منظور "الأعراب": "هم قوم من بوادي العرب "أي ساكنوا البادية" قدموا على النبي (ﷺ)، طمعاً في الصدقات لا رغبة في الإسلام" [5]. هذا المعنى اللغوي ينسجم مع شرح هادي العلوي للآية حيث قال "إنها

---

[1] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص684

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص87

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج19، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص421

[4] كولن تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسين عبد الساتر، ط1، (منشورات الجمل، 2008)، ص39

[5] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2864

تتعلق بالشخصية البدوية التي اصطدم بها الإسلام الأول في سعيه لتمدين المجتمع العربي والانتقال به من حالة المشاعية البدوية إلى حالة المجتمع الطبقي المتحضر [1]. أراد الله من خلال هذه الآية إقامة حجة نفسية دينية على الأعراب من خلال التمييز بين درجتي الإسلام والإيمان، لأن الإسلام إقرار باللسان. أما الإيمان فيه تصديق واعتقاد بالقلب، وهو على خمسة أوجه، وهي إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان معصوم، وإيمان موقوف، وإيمان مردود" [2]. لقد جمع الله المرتبتين في نفس الآية للتمييز بين الأعرابي المؤمن والأعرابي المسلم. كما أن نص الآية يفيد بأهمية انكشاف علاقة الإنسان مع الله من خلال الفعل وأثر ذلك الفعل، وليس مجرد القول بحقيقة الإسلام أو الإيمان، وبالتحديد بالنسبة للأعراب الذين خصّهم الله بالذكر في الآية، حيث يصبح التجلي الإلهي في النفس الإنسانية معلوم عبر إدراك وبصيرة القلب وليس فقط من خلال الاعتراف الشفهي.

* **قال تعالى: "يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلاً" {الأحزاب: 20}**

قيل في قوله "يودوا لو أنهم بادون في الأعراب" أي يتمنوا من الخوف والجبن لو أنهم غابوا وكانوا مع الأعراب خوفاً من القتل" [3]. يُلاحظ في نص الآية، اختيار الأعراب كنموذج بغرض عقد مقارنة تبرز سوء تلك الفئة، حيث تم تشبيه خوف وحزن الأحزاب وكأنه سينكشف

---

[1] هادي العلوي، من قاموس التراث، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1988)، ص45، 46.

[2] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص37

[3] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج6، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص169

مرَّة أخرى عند تمثلهم بأنهم في صف الأعراب، وفيه إشارة ضمنية إلى تساوي صفات الأحزاب مع صفات الأعراب.

* **قال تعالى: "وجاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم" {التوبة: 90}**

إن افتتاح الآية بقوله تعالى "وجاء المعذرون" فيه وصف لحال جماعة من الأعراب مع إشارة إلى نفاقهم. قال بعض المفسرين "المعذرون كانوا صادقين بدليل أنه تعالى لما ذكرهم قال بعد ذلك "وقعد الذين كذبوا الله ورسوله" فتمييزهم عن الكاذبين دل ذلك على أنهم لم يكونوا كاذبين في السابق" [1] . أورد القرطبي قولان في تفسير كلمة "المعذرون" فقيل "أن يكون المحق لأن معه عذر" وقيل قد يكون غير محق، وهو الذي يعتذر ولا عذر له". وقال الجوهري "هو المظهر للعذر اعتلالاً من غير حقيقة في العذر" [2].

* **قال تعالى: "الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليكم حكيم" {التوبة: 97}**

"قيل إنه عندما ذكر الله أحوال المنافقين بالمدينة؛ ذَكَرَ من كان خارجاً منها ونائياً عنها من الأعراب، فقال: كفرهم أشد. قال قتادة: لأنهم أبعد عن معرفة السنن. وقيل: لأنهم أقسى قلباً، وأجفى قولاً، وأغلظ طبعاً، وأبعد عن سماع التنزيل" [3]. سنلاحظ أن الجدارة بالمعيار الإلهي هي

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج16، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،1981)، ص162

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج10، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص329

[3] المصدر السابق، ج10، ط1، ص338

معرفة الحدود، وذلك من أجل إقامتها وكذلك الشرائع والأحكام من أجل تطبيقها. لذلك، عندما خصّ الله الأعراب في قوله "أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله" فإنه أراد أن يرفع عنهم صفة القدرة الشرعية في تطبيق حدود الله وذلك بسبب شدة نفاقهم وكفرهم.

* **قال تعالى: "ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء والله سميع عليم" {التوبة: 98}**
في هذه الآية قُدم وصفاً دقيقاً عن علاقة الأعراب بالمال والتصوير الإلهي لطمعهم في حال الدنيا. قال الرازي "المعنى أن من الأعراب من يعتقد أن الذي ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران، ويعتقد الأعراب ذلك لأنه ينفق رياءً وليس لوجه الله وابتغاء ثوابه" [1].

* **قال تعالى: "ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول ألا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم" {التوبة: 99}**
هذه الآية تابعة لما قبلها "أي الآية ثمانية وتسعون" لأنها تبيّن أن الأعراب ليسوا مثل بعضهم البعض، أي أن فيهم الصالح وفيهم الطالح. كما ورد في الآية ذكر لمميزات إيجابية عند بعض الأعراب من ناحية أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر وأن نفقاتهم التي ينفقونها تقربهم إلى الله وسوف يجازيهم الله على ذلك.

* **قال تعالى: "وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم" {التوبة: 101}**

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج16، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص170

يُلاحظ كيف وُصف الأعراب صراحة بالمنافقين في الآية. أما معنى "مَردوا": أي لم يتوبوا عن النفاق كما يقول ابن زيد، وقال غيره لجوا فيه وأبو غيره" [1].

* **قال تعالى: "ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله" {التوب: 120}**
يُلاحظ كيف كان التخلي دأب جماعة الأعراب في علاقتهم مع رسول الله، وفي المسألة دليل على تفلتهم من المسؤولية تجاه الدين وليس فقط تجاه النبي. قال القرطبي "في الآية معاتبة للمؤمنين على التخلف عن رسول الله في غزوة تبوك" [2]. قال الشريف المرتضى "هذه استعارة. والمُراد بها أنهم لا ينبغي لهم أن يُكرموا أنفسهم عما يبذل النبي (ﷺ) فيه نفسه، ولا يحفظوا مهجهم في المواطن التي تحضر فيها مهجته، اقتداءً به، واتباعاً لأثره. وهذه لفظة يستعملها أهل اللسان كثيراً، فيقولون: رغبت بنفسي عن الضيم، وأرغب بك يا فلان عن القتل، أي أظن بنفسي عن أن تذل، وأنفس بمثلك عن أن يُقتل" [3].

<u>يلاحظ أن كل آية ورد فيها لفظ "الأعراب" يستخلص منها عبرة أو توجيه أو درس أخلاقي كما يلي:</u>

* الآية الحادية عشر من سورة الفتح: يقدم الأعراب الأعذار ويطلبون المغفرة من الله، لكن الله يكشف كذبهم ونفاقهم.

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج10، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص351

[2] المصدر السابق، ج10، ط1، ص423

[3] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية) ص151

* الآية السادسة عشر من سورة الفتح: فيها توجيه للأعراب وتحذير لهم.
* الآية الرابعة عشر من سورة الحجرات: فيها توضيح للأعراب بأن الإسلام قول والإيمان قول وعمل.
* الآية العشرون من سورة الأحزاب: فيها تساوي بين صفات الجبن والخوف لدى الأعراب والأحزاب.
* الآية التسعون من سورة التوبة: فيها تكاسل من قبل الأعراب وتقديم أعذار لا يُعرف صحتها من عدمه.
* الآيات السابعة والتسعون من سورة التوبة: فيها تمييز سلبي للأعراب عن غيرهم، وعدة أوصاف لهم، ومنها أنهم جاحدين، وأشد نفاقاً.
* الآية الثامنة والتسعون من سورة التوبة: فيها توضيح لبخل الأعراب لأنهم يظنون أن ما ينفقوه في سبيل الله خسارة، ولكنهم يفعلون ذلك بكل رياء.
* الآية التاسعة والتسعون من سورة التوبة: فيها إشادة ببعض الأعراب تمييزاً عن غيرهم ممن ورد ذكرهم في الآية السابقة.
* الآية مائة وواحد من سورة التوبة فيها وصف للأعراب بالنفاق وعدم التوبة عنه.
* الآية مائة وعشرون من سورة التوبة فيها معاتبة.

مما سبق نستنتج أن الأوصاف السلبية غلبت الأوصاف الإيجابية بخصوص لفظ "الأعراب" في القرآن، ما يدل على أن جماعة من الأعراب في شبه الجزيرة العربية لم تتلقَ الدين الإسلامي برحابة صدر، بل كان لهم مواقف غير أخلاقية مع النبي محمد (ﷺ). ويبدو أن الثقافة السائدة في عصر الجاهلية غلبت على طبائع الأعراب في معاملاتهم اليومية بعد دخول الإسلام، ما جعل الدين الإسلامي طارئاً ثقيلاً عليهم مما اضطرهم للنفاق والمراوغة والتكاسل في كثير من المواقف الاجتماعية والدينية التي تطلبت مواقف حازمة لنصرة النبي

محمد (ﷺ). عموماً، ما ورد في كافة الآيات كان بمثابة توجيهات وإرشادات للأعراب في الحياة الاجتماعية وتقييم لتصرفاتهم حيال بعض الحوادث الدينية التاريخية وكذلك موقفهم من النبي محمد (ﷺ) وكيفية التفاعل معه. لم تكن نواياهم صالحة في معاملاتهم اليومية، علماً بأن النية تعتبر مقياساً لصلاح أو فساد النفس باعتبارها أصل في كافة الأعمال لقوله عليه السلام "نية المؤمن خير من عمله" [1]. لقد وُصف الأعراب في القرآن بأوصاف مختلفة حسب المواقف التي تعرضوا لها كغيرهم من الأقوام دون أي تغليب لهم كجنس أو انتقاص من قدرهم أو تمييزهم كجماعة من الناس، بل كان ذمهم أو مدحهم أو توجيههم من خلال التعليمات القرآنية كغيرهم من الجماعات والأقوام والأجناس الأخرى التي كانت تتبع أنبياء ورسل آخرين في عصور ما قبل الإسلام. علماً بأنه لم يرد في القرآن أي تفضيل لقوم أو قبيلة دون أخرى، بل كان الاصطفاء للأنبياء والرسل، وكذلك تمييز الإسلام باعتباره آخر الديانات السماوية، وللأمة الإسلامية بشكل عام، بالإضافة إلى التكريم الإلهي للإنسان كما في بعض الأمثلة القرآنية:

<u>تفضيل الدين الإسلامي:</u>

- قوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام" {آل عمران: 19}
- قوله تعالى: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه" {آل عمران: 85}
- قوله تعالى: "وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" {المائدة: 3}

<u>تفضيل الآمة الإسلامية:</u>

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج10، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص428

- قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس" {آل عمران: 110}
- قوله تعالى: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً" {البقرة: 143}

تكريم الإنسان:

- قوله تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم" {الإسراء: 70}
- قوله تعالى: "ولقد خلقناكم، ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" {الأعراف: 11}

بالإضافة إلى ما سبق، كان هناك خصوصية للغة العربية في النص القرآني، وكذلك للمهاجرين والأنصار باعتبار أنهم عرباً وليسوا أعراباً كما سنوضح في الصفحات التالية. كثير من هؤلاء صدقوا رسالة النبي محمد (ﷺ) وآمنوا بالله، وظلوا معه ناصرين للحق ظاهرين على الباطل، لا ينافقونه، ولا يخدعونه ولا ينقضون عهدهم معه.

الفرق بين العرب والأعراب

لا يُعد الاختلاف الواضح بين العرب والأعراب اختلافاً في النوع أو الجنس، بل هو اختلاف في الصفات والعادات والتقاليد، وفي بيئة كل منهما، وكذلك في مرتبة الأصالة. يشير القرآن إلى أن الاسم المعروف الذي أطلق على بعض سكان شبه الجزيرة العربية هو الأعراب، ولم يذكر القرآن كلمة عرب مطلقاً. قال الأصفهاني "إن العَرَبَ وَلَدُ إسماعيل والأعراب جمعه في الأصل" [1]. لكن القرطبي اختلف معه فقال "ليس الأعراب جمعاً للعرب كما كان الأنباط جمعاً لنبط، وإنما

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج2، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص426

العرب اسم جنس" [1]. وقال ابن منظور "اختلف الناس في العرب لم سُموا عرباً، فقال بعضهم: أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب هو يعرب بن قحطان، وهو أبو اليمن كلهم، وهم العرب العاربة، ونشأ إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام معهم فتكلم بلسانهم" [2]. وقد ورد في المعجم الوجيز أن "العرب العاربة: هم الصرحاء الخُلّص، وهم قبائل بادت ودرست آثارهم، كعاد وثمود وطَسم وجديس، وهم العرب البائدة" [3]. وقيل أيضاً "إن (المتعربة) من العرب: هم بنو قحطان بن عابر الذين نطقوا بلسان العاربة وسكنوا ديارهم. أما (المستعربة) من العرب: فهم أولاد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام [4]. يتضح من خلال التعريفات السابقة أن العرب البائدة يختلفون عن العرب العاربة، والاثنان يختلفان عن العرب المستعربة، وهذا صحيح، حيث إن "العرب البائدة" هي أول وأقدم العرب التي انتهت آثارهم مثل قوم عاد وثمود وجديس وغيرهم. وقد ذكر الله بعض هذه الأقوام في القرآن، لقوله تعالى في سورة الحاقة: "كذبت ثمود وعاد بالقارعة (4) فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية (5) وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية" (6). أما "العرب العاربة" فهم العرب الذين سكنوا في جنوب الجزيرة العربية "أي ناحية اليمن وعمان حالياً" ويطلق عليهم اسم القحطانية الكلبية. أما "العرب المستعربة"، فهم العدنانيون الذين سكنوا شمال الجزيرة العربية (أي ناحية العراق والحجاز بشكل عام)، ويرجع نسبهم إلى إسماعيل عليه السلام. وبحسب رواية ابن حسنون المقرئ

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج10، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص340

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2864

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1989)، ص411

[4] المصدر السابق، ص412

بإسناده إلى ابن عباس في كتاب اللغات في القرآن، ذكر أن "القرآن أخذ من ألفاظ معظم القبائل القحطانية، من حيث الأصل، حيث تفوق عددها على عدد قبائل العدنانية" [1]. (انظر الجدول رقم (2). ويعترف ابن عباس بأن "وفرة عدد القبائل القحطانية لا ينسجم مع وفرة الألفاظ التي نجدها في القرآن من لغتها؛ لأن ألفاظ القبائل العدنانية تربو بكثير على تلك القحطانية" [2]. والألفاظ العدنانية تؤكد على أهمية اللسان العربي القرشي في مكة، حيث ترسخت قيمة هذا المجتمع المحمدي في القرآن.

جدول رقم (2)
الألفاظ المنسوبة إلى القبائل العربية في القرآن الكريم

اسم القبيلة	عدد الألفاظ في القرآن
قريش	104
هذيل	45
كنانة	36
حمير	23
جرهم	21
تميم، قيس عيلان	13
أهل عُمان، أزد شنوءة، خثعم	6
طيء، مذحج، مدين، غسان	5
بنو حنيفة، حضرموت، أشعر	4

[1] إسماعيل بن عمرو المقرىء عن عبد الله بن الحسين بن حسنون المقرىء بإسناده إلى ابن عباس، حققه صلاح الدين المنجد، اللغات في القرآن، ط1، (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1946) ص7

[2] المصدر السابق، ط1، ص7

أنمار	3
خزاعة، بنو عامر، لخم، كندة، سبأ، أهل اليمامة، مزينة، ثقيف	2
العمالة، سدوس، سعد العشيرة	1

كما يُلاحظ من خلال الجدول أعلاه، فإن قريش كان لها النصيب الأكبر من الألفاظ الواردة في القرآن وذلك لأسباب كثيرة، منها أن قريش كانت من أعظم وأقوى القبائل في الجزيرة العربية ولها سلطان جيوسياسي آنذاك بحكم السيادة على طرق التجارة. علاوة على فصاحة اللغة العربية لدى القرشيين، ولأن اللغة العربية كانت سائدة آنذاك، فقد نزل القرآن بلغة عربية فصيحة منسجماً مع ألفاظ القبائل القرشية. لذلك، فإن أي محاولة جادة لفهم معاني القرآن تتطلب إدراكاً جيداً للهجات القبائل القرشية وعاداتهم الاجتماعية. على سبيل المثال: لا يمكن فهم الألفاظ التجارية في القرآن على نحو دقيق من غير فهم بيئة قريش التجارية لأنها كانت من أعظم القبائل سلطاناً وجاهاً بين القبائل. قال ابن عباس "إن سلطان قريش وتجارتها كانا يساعدان على نشر لغتها بين القبائل العربية التي كانت متعددة اللهجات متباينة اللغات" [1]. وبحسب محمد عابد الجابري فإن "العرب هم سكان الصحاري والقفار والبادية القليلة الخصب. فالمقصود بهم ليس جنساً معيناً، بل الجماعات البشرية، التي قد تختلف أصولها العرقية اختلافاً كبيراً، والتي يجمعها نمط معين من الحياة، أكسبها خصائص ومميزات معينة، تبدو في طباع أفرادها وأخلاقهم ومختلف أنواع

[1] إسماعيل بن عمرو المقرئ عن عبد الله بن الحسين بن حسنون المقرئ بإسناده إلى ابن عباس، حققه ونشره صلاح الدين المنجد، اللغات في القرآن، ط1، (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1946)، ص5

سلوكهم الاجتماعي. كما أن الطابع العام المميز لهؤلاء هو التنقل والترحال" [1]. إن تعريف الجابري لمصطلح العرب عمومي لأنه يجمع بين كل من عاش في الصحراء سواء كان في شبه الجزيرة العربية أو خارجها، مثل الصحراء الكبرى في شمال أفريقيا أو الصحراء الغربية التي تقع في المغرب العربي. الأصل أن العرب جميعاً ينحدرون من الصحراء ومن بيئاتها المتنوعة التي تطبعوا بطباعها سلوكياً ومعرفياً؛ علماً بأن كثيراً منهم ما زال يعيش في الصحراء وآخرون خرجوا منها وتحركوا باتجاه الأرياف وأصبحوا حضراً. لذلك فإن كل العرب الذين انسلخوا عن وحدة حال المجتمع الصحراوي –وليس كل الصحراء بدو– حافظوا على بعض الطباع والعادات والتقاليد الصحراوية في بيئتهم الحضرية، مع اختلاف ملحوظ للطباع بين شخص وآخر وقبيلة وأخرى بحسب درجة التأثير الثقافي للبيئات الأخرى على العادات والتقاليد الأصيلة للبيئة الأم. حكى الأزهري: "رجل عربي إذا كان نَسَبُه في العرب ثابتاً، وإن لم يكن فصيحاً. ورجل مُعرِب إذا كان فصيحاً، وإن كان عجمي النسب" [2]. رغم أن الأزهري يؤكد أن نسب العرب ليس له علاقة بالفصاحة في اللغة، إلا أن هناك مسألة ذات خصوصية يجب الإشارة إليها، وهي أن القرآن جاء بلغة عربية أفصح من لغة العرب، وهو ما يجعل مرتبتهم أدنى من لغة القرآن العربية. رغم ذلك يعتبر العرب العاربة على صلة وثيقة باللغة العربية والقرآن أو هكذا يجب أن يكونوا أكثر من الأعراب الذين عرفوا بالنفاق والكذب والخداع وصفات سلبية أخرى وردت في القرآن. مما روي عن أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، أنه قال: "قريش هم أواسط العرب في العرب داراً، وأحسنه جواراً، وأعربه ألسنة، وقال قتادة:

---

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص116

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2864

كانت قريش تجتبي، أي تختار، أفضل لغات العرب، حتى صار أفضل لغتها، فنزل القرآن بها" [1]. لقد تغيرت اللغة العربية عبر الزمان وتطورت، ومع ذلك بقي العرب كما هم وحافظوا على كثير من اللهجات المحلية المحكية، وتحديداً في شبه الجزيرة العربية. إن الشيء الوحيد الذي كان وما زال قابلاً للتغيير بشكل نسبي في كل زمان ومكان هو تأويل النص القرآني. بالتالي، ليس هناك من رابط بين العرب والقرآن سوى في الحجج والبراهين الشرعية التي أقامها الله عليهم والأحداث والدلائل الدينية التي حاججهم الله بها، وقد خاطبهم باسم "الأعراب" وليس "العرب". بالإضافة إلى ما سبق، نلاحظ أن النص القرآني جاء على ذكر المهاجرين والأنصار في كثير من الآيات، وهم من العرب وليسوا أعراباً. لذلك لم يربط الله اسم "الأعراب" بالمهاجرين مع النبي محمد (ﷺ) أو المناصرين له، لأن هجرة من هاجروا معه ونصرة من ناصروه تتعارض مع الأوصاف المذكورة عن الأعراب، ما يدل على أن الأعراب أقل طاعة لله، وأدنى مرتبة في الدين وأبعد في العلاقة عن النبي محمد (ﷺ). في هذا السياق، قال الأزهري: "لا يجوز أن يقال للمهاجرين والأنصار أعراب، إنما هم عرب لأنهم استوطنوا القرى العربية وسكنوا المدن، سواء من نشأ منهم في القرى أو في مكة ثم هاجر إلى المدينة، فإن لحقت طائفة منهم بأهل البدو بعد هجرتهم، بعدما كانوا حاضرة أو مهاجرة، قيل: قد تعربوا، أي صاروا أعراباً بعدما كانوا عرباً" [2]. كما قال القرطبي "تعرب بعد هجرته، أي صار أعرابياً" [3]. وفق توصيف الأزهري للمهاجرين والأنصار، فمن المرجح أن يكون قد طرأ تغيير على وصفهم فصاروا أعراباً بعد أن كانوا عرباً، وكذلك حدوث تحوّل في

---

[1] المصدر السابق، ص2865

[2] المصدر السابق، ص2864

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج10، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص340

موقفهم تجاه النبي محمد (ﷺ) والدين عموماً، وهو ما انعكس في آيات القرآن التي أشارت إلى طريقة تفكيرهم وتصرفاتهم في دلالة على تخلفهم وتخليهم عن النبي (ﷺ). قيل –في معجم مصطلح الأصول– إن كلمة الأعراب في القرآن تُطلق على كل من كان خارج المدينة المنورة. وأصبحت الكلمة تحمل مدلول الجاهل من العرب؛ وكل من عصى الله جاهل [1]. هذا التعريف يدل على أن العرب من المهاجرين والأنصار صاروا أعراباً عندما اختلطوا بفئات من الناس الموجودة خارج المدينة المنورة، وبالتالي اكتسب بعض المهاجرين والأنصار نفس الصفات التي اتسمت بها هذه الفئات خارج المدينة. لهذا السبب يعتبر العرب من المهاجرين والأنصار أكثر أصالة من الذين تعربوا فيما بعد. وفي ذات السياق، قال الرازي في تفسيره إن "المهاجرين والأنصار ليسوا أعراباً، بل هم عرب ومتقدمون في مراتب الدين على الأعراب. قال عليه السلام "لا تؤمن امرأة رجلاً فاسقاً مؤمناً ولا أعرابي مهاجراً" [2]. وذُكر أن النبي محمد (ﷺ) قال "حب العرب من الإيمان". نلاحظ أن النبي (ﷺ) لم يقل حب الأعراب من الإيمان لأنه بذلك سوف يُناقض ما ورد في نص القرآن حول الأعراب، بل إن قول الرسول يؤكد على أهمية الفرق بين العرب والأعراب. قيل في معجم الوجيز: "تعرب: أي تشبه بالعرب. واستعرب: أي صار دخيلاً في العرب، وجعل نفسه منهم" [3]. كما قال العلامة الجرجاني في تعريف الأعرابي: "هو الجاهل من العرب" [4]. لا أتفق كثيراً مع تعريف الجرجاني باعتباره تعريفاً ثقافياً، ولأن كثير من الأعراب –بصرف

---

[1] هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2003)، ص39

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج16، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،1981)، ص169

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1989)، ص411

[4] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص29

النظر عن وصفهم القرآني الدقيق بالنفاق والكذب– كانوا دواهي متنبهين دائماً بحكم عيشهم في بيئة قاسية صقلتهم على شظف العيش. بالتالي، فإن التعريفات الاجتماعية للأعراب وبالتحديد تلك المرتبطة بالجغرافيا قد تكون أكثر دقة لأنه عُرف عن الأعراب سكنهم في البادية. لذلك، لا يمكن تعميم صفة الجهل على الأعراب، لأن هناك اختلاف بين أعرابي وآخر في الصفات، أي أنهم على قسمين في صفاتهم كما ورد في الآيات الثلاثة –سبعة وتسعون، وثمانية وتسعون، وتسعة وتسعون– من سورة التوبة. القسم الأول من الأعراب، هم من صادق النبي وصدّقه فأطاعه وسار معه عملاً بأمر القرآن، والقسم الثاني هم من كذب ونافق وجبن وتفرّق عن النبي ولم يعمل بأوامر القرآن.

في شرحه لكلمة "الأعراب"، ذكر المستشرق الفلسطيني عزمي بشارة في كتابه "مقدمة لبيان عربي ديمقراطي" أن لفظ الأعراب يصف البداوة والذي ورد بمفهوم سلبي في القرآن، وذمه للصحابة، إذ تعوذوا من التعرب أي العودة إلى البداوة، وقال إن مصطلحات العربية والعرب وردت في القرآن بمعنى إيجابي، وقد ورد في القرآن في وصف الأعراب أحكام سلبية للغاية. ويضيف بشارة: "لأن الإسلام ارتبط مع التحضر فقد اعتبرت العودة إلى البادية نوعاً من الارتداد عن الدين إلى جهل الجاهلية في نظر الرسول والصحابة" [1]. في هذه الفقرة وقع بشارة في الخلط بين المفاهيم بدون الالتفات إلى أصل وحقيقة معانيها الدينية وتاريخها الاجتماعي عندما نسب الأعراب للبدو، لأن البداوة شيء مختلف تماماً. أما السلبية التي وسم بها اللفظ في نص القرآن فهي لا تتعلق بالبدو أو الأعراب، بل لتمييز الصفات غير الأخلاقية لجماعة من الناس يسمّون بـ "الأعراب" عن غيرهم ممن لديهم صفات أخلاقية كالمهاجرين والأنصار وهم العرب الذين

[1] عزمي بشارة، في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة، 2010)، ص159

صار بعضهم أعراباً بعد الهجرة من مكة إلى المدينة. بالإضافة إلى ذلك، لم يشر القرآن إلى أي تمييز علني أو ضمني طبقي أو عرقي بين البدو وغير البدو، لأن غالبية السكان الذين عاشوا حياة البداوة البدائية متقاربون في الطباع والعادات والتقاليد، مع اختلاف في درجة بداوتهم بحسب تنوع بيئاتهم من ناحية عيشهم على مقربة من القفار أو في بيئات قليلة الخصوبة، ما يعني أن سكان الصحاري ليسوا جميعاً على درجة واحدة من ناحية خشونة الطباع وطرائق العيش، رغم تقاربها. لهذا السبب لم يكن في زمن النبي محمد (ﷺ) سوى ما يمكن تسميته "هوية صحراوية واحدة" بسبب التقارب الاجتماعي. الذي كان مختلفاً هو عادات وتقاليد كل جماعة أو قبيلة كانت تسكن في تلك المنطقة، بالإضافة إلى التمايز في الطقوس الاجتماعية واللهجات العربية إلى حد بعيد. لذلك وظّف الله الآيات القرآنية لإزالة الفوارق الطبقية الاجتماعية بين القبائل والطوائف بغرض تقويم السلوك النفسي بما ينسجم مع المنهاج الإلهي كي يكون سلوكاً أخلاقياً. ومن المغالطات التي وردت في فقرة بشارة قوله "إن مصطلحات العربية والعرب وردت في القرآن بمعنى إيجابي". نقول لم ترد هاتان الكلمتان بهذا الشكل في القرآن، وكل ما ورد هو كلمتي "عربياً وعربي" وهما تخصان اللغة العربية. لقد كانت الهوية الاجتماعية متقاربة لسكان الجزيرة العربية ثم تنوعت، حيث كانت الطباع الاجتماعية متشابهة والبيئات كلها متقاربة، لكن الحال اختلف مع التوسع والتنقل. الذي كان مختلفاً هو عادات وتقاليد كل قبيلة، ورغم تقاربها إلا أنها متمايزة في الطقوس الاجتماعية واللهجات العربية إلى حد بعيد. لذلك كانت وظيفة القرآن التركيز على إزالة الفوارق الطبقية النفسية والاجتماعية بين القبائل والطوائف وأيضاً تعديل وتقويم السلوك النفسي والاجتماعي وجعله أكثر أخلاقية. وأيضاً من المغالطات التي وردت في فقرة بشارة أن مصطلحات "العربية والعرب" وردت في القرآن بمعنى إيجابي. لم ترد هاتان الكلمتان بهذا الشكل في القرآن مطلقاً، وكل ما ورد هو

كلمتي "عربياً وعربي" مكتوبتين بهذه الطريقة، وهما تخصان اللغة العربية كما تقدم شرحه. (انظر الشرح في الفصل الرابع). كما أن الإسلام لم يفرق بين التحضر والبداوة من ناحية ظروف أو نمط العيش أو حتى بين طبقة وأخرى أو طائفة وأخرى، بل ارتكزت المفارقات على إظهار صفات الإنسان الصالح والآخر الفاسد في أمور معنوية وأدبية اجتماعية ودينية بحتة، وذلك بهدف تحسين شروط الحياة والتعايش بين الناس. في هذا الإطار يقول علي شريعتي "كانت المدينة المنورة رمزاً للمجتمع المثالي لأن الدين كان على شكل كفاح ونضال ضد الواقع المهيمن. علماً بأن عمر هذا المجتمع لا يتجاوز العشر سنوات مقابل خمسين ألف سنة من التاريخ تضمن على دين الشرك. خلال هذه السنوات العشر بنى الدين نظاماً اقتصادياً واجتماعياً وتربوياً وينظم العلاقات الفردية والاجتماعية والفئوية والطبقية والعرقية، وكذلك العلاقات بين الأقلية والأغلبية على أسس أقامها الدين الإسلامي" [1]. ومن جملة الخطاب الاستشراقي القديم فيما يخص اللغة العربية وعلاقتها بالقرآن والمجتمع العربي، يقول الباحث والمؤرخ اليهودي المستشرق إسرائيل ولفنسون "إذا قلنا إن اللفظ "عبري" لم يكن ليدل قديماً على اللغة، بل على أقوام فإننا كذلك نميل إلى أن لفظ "عربي" لم يكن يدل على لغة العرب، بل على قبائل معينة ثم لما شاعت لغة شمال الجزيرة التي كان أغلب عناصرها من الأعراب سُميت اللغة باسم هذه الطوائف البدوية في العصور القريبة من ظهور الإسلام" [2]. يحمل رأي ولفنسون بُعداً جيوسياسياً لاسيما في كل المقاربات التي يقدمها في كتاباته التي يسعى من خلالها إلى صناعة وحدة حال عربية يهودية، مع الإشارة المتكررة إلى تفوق العرق اليهودي في عصور ما قبل الإسلام. عموماً، إن استنتاج

---

[1] علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، ط1، (العراق: مؤسسة العطار الثقافية، 2007)، ص64، 65

[2] إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ط1، (مصر: مطبعة الاعتماد، 1929)، ص165

ولفنسون ليس صحيحاً، لأن لفظتي "عربي وعربياً" كما وردتا في القرآن تدلان على لغة العرب، وعلى وجه الدقة، تشيران إلى اللغة العربية وليس إلى القبائل التي كان لها أسماء بعينها، مثل قريش وغيرها، وبالتالي لم يكن اسم العرب شائعاً آنذاك، لكن المفهوم تطور بعد نزول النص القرآني، وتحديداً إشارة القرآن الصريحة والمتكررة إلى اللغة العربية التي نزل بها القرآن. وكذلك وروده اسم الأعراب والتمييز القرآني بين أعرابي أو جماعة من الأعراب وأخرى. بالتالي، فإن ولفنسون يخلط بين الأعراب واللغة العربية والبدو، رغم أن جميع تلك المفاهيم تختلف اختلافاً جذرياً عن بعضها البعض تاريخياً ودينياً بحسب ما تبين في النص القرآني، لكن الارتباط بينها يتعلق بحلقة الوصل الجغرافية في الجزيرة العربية قبل وبعد الإسلام.

بالإضافة إلى الاختلافات التي أوردناها بين الأعراب والعرب والبدو من ناحية اجتماعية وقرآنية، نلاحظ أن هناك تفاوت في أمور أخرى غير دينية، مثل الطقوس الخاصة بالفنون المتنوعة، واللباس وطرق تحضير الطعام، وكذلك في الألعاب. على سبيل المثال: من أسماء لعب الأعراب، البُقيري، وعُظيمُ وَضاح، والخَطرة، والدَّارة، والشّحمة، والحلق، ولعبة الضب، كما سنبين تفاصيلها:

البقيري: أن يجمع يديه على التراب في الأرض إلى أسفله، ثم يقول لصاحبه: اشته في نفسك. فيصيب ويخطئ.

وعظيم وضاح: أن يأخذ بالليل عظماً أبيض، ثم يرمي به واحد من الفريقين، فإن وجده واحد من الفريقين ركب أصحابه للفريق الآخر من الموضع الذي يجدونه فيه إلى الموضع الذي رموا به منه.

والخطرة: أن يعملوا مِخراقاً، ثم يرمي به واحد منهم من خلفه إلى الفريق الآخر، فإن عجزوا عن أخذه رموا به إليهم، فإن أخذوه ركبوهم.

والدارة: هي التي يقال لها الخَراج.

والشحمة: أن يمضي واحدٌ من أحد الفريقين بغلام فيتنحون ناحية ثم يقبلون، ويستقبلهم الآخرون؛ فإن منعوا الغلام حتى يصيروا إلى الموضع الآخر فقد غلبوهم عليه، ويُدفع الغلام إليهم، وإن هم لم يمنعوه ركبوهم. وهذا كله يكون في ليالي الصيف، عن غِب ربيع مُخصب.
ولعبة الضب: أن يصوروا الضب في الأرض، ثم يحول واحد من الفريقين وجهه، ثم يضع بعضهم يده على شيء من الضب، فيقول الذي يحول وجهه: أنف الضب، أو عين الضب، أو ذنب الضب، أو كذا وكذا من الضب، على الولاء، حتى يفرغ؛ فإن أخطأ ما وضع عليه يده ركب وركب أصحابه، وإن أصاب حول وجهه الذي كان وضع يده على الضب، ثم يصير هو السائل.
ويقول الأطباء: إن خُرء الضب صالح للبياض الذي يصير في العين. والأعراب ربما تداووا به من وجع الظهر [1].
في المجمل، لم يأت القرآن على ذكر التوصيفات الخاصة بالأعراب والبدو إلا من خلال معيار الأخلاق، بالإضافة إلى كشف علاقة تلك الفئات بالدين قبل الإسلام وبعد انتشاره. كذلك لم يكن التوصيف الإلهي وفق معايير قبلية أو عرقية أو طبقية أو طائفية. لقد جاء الإسلام لهدم تلك الفوارق إلا أن شبه الجزيرة العربية ظلت محط اهتمام كثير من الباحثين، وبالتحديد أولئك الذين استهوتهم معرفة المزيد من التفاصيل عن التصنيفات الاجتماعية الطبقية والثقافية في بيئة شبه الجزيرة العربية المحافظة والمغلقة، بل والمجهولة بالنسبة لمحيطها العربي.
من بين هؤلاء الباحثين، استطاع الباحث ستيفان لاكروا كتابة واحد من أهم الكتب عن المملكة العربية السعودية، بعنوان "زمن الصحوة" حيث قسّم القبائل في السعودية إلى فئتين:
الفئة الأولى: فئة البدو الرُحل (يشكلون نسبة ضئيلة الآن).

---

[1] أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج3، ط2، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965)، ص145، 146، 147

الفئة الثانية: القبليون الحضر، وهم السكان المستوطنون من أبناء القبائل. يليهم الأشخاص القادرون على إثبات أصول قبلية، وهؤلاء يرتبطون بقبائل ثانوية أو هامشية. وهناك الحضر الذين لا ينحدرون من أصول قبلية، أو ما يعرف بالخَضيريين الذين يشكلون ربع سكان نجد. ويرفض الأشخاص ذوو الأصول القبلية في نجد وغيرها، مصاهرة الأشخاص الذين "لا قبيلة لهم" حتى لو كان الخضيري ثرياً. ومن الأمثلة التي ساقها لاكروا في كتابه أنه ذكر على سبيل المثال، لم يتمكن أحد أفراد عائلة بن لادن التي ترجع أصولها إلى منطقة حضرموت في اليمن، من عقد قرانه على أية امرأة من نجد ذات أصول قبلية، وتعيّن عليه أن يقنع بالزواج من امرأة من حضر الحجاز .[1]

لفظ "البدو" في النص القرآني

وردت كلمة "البدو" كما هي "بشكل صريح" في النص القرآني مرة واحدة في قوله تعالى: "وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي إن ربي لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم" {يوسف: 100} كما وردت بشكل "غير صريح" في موضع آخر، بهذا الشكل "بادون" في قوله تعالى: "يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلاً" {الأحزاب: 20}

[1] ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ترجمة عبد الحق الزموري، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص36

بخصوص تفسير الآية مائة من سورة يوسف، قال القرطبي "يُروى أن مسكن يعقوب كان بأرض كنعان، وكانوا أهل مواش وبرية. وقيل: كان يعقوب تحول إلى بادية وسكنها، وأن الله لم يبعث نبياً من أهل البادية. وقيل: إنه كان خرج إلى بَدَا، وهو موضع؛ وإياه عنى جميل بقوله: وأنتِ التي حببتِ شغباً إلى بدا إليّ وأوطاني بلادٌ سواهما. وليعقوب بهذا الموضع مسجد تحت جبل. يقال: بدا القوم بدواً: إذا أتوا بدا، كما يقال: غاروا غوراً، أي: أتوا الغور، والمعنى: وجاء بكم من مكان بدا؛ ذكره القشيري، وحكاه الماوردي عن الضحاك عن ابن عباس [1]. أما فخر الدين الرازي فقال "كان يعقوب وولده بأرض كنعان وهم أهل مواش وبرية، ثم تحول يعقوب إلى "بَدَا" وسكنها، أي أن يعقوب وولده كانا حضريين، وإن كلمة "البدو" في الآية لم يرد به البادية، لكن عنى به "قصد بَدَا" أي المكان الذي اسمه بَدَا" [2]. بالإضافة إلى رأي القرطبي والرازي، نرى أيضاً بأن قوله تعالى "وجاء بكم من البدو" تحمل عدة معاني، فهي مرتبطة بما قبلها في الآية، أي جملة "إذ أخرجني من السجن" فيكون "البدو" بمعنى "الظهور" كقولنا بدا له، أي ظهر له، لأنه خرج من السجن فبدا له هؤلاء "أي ظهور أهله له". لقد سُمي المكان "البدو" باسم المصدر "بَدَا"، كأنما نقول "جئتم من بَدَا"، أي ظهرتم من المنطقة التي تسمى "بَدَا" فكانت بدايتكم من منطقة "بَدَا"، وفعلكم هو "بدو لي" بعد أن خرجت من السجن، "أي جئتم ظاهرين لي من مكان البدو". على سبيل المثال: نقول جاؤوا من التحرير، "أي جاؤوا من المكان الذي اجتمع فيه الناس ويسمى التحرير أو ميدان التحرير"، وأيضاً جاؤوا من التحرير، يعني بعد

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج11، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص460

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج18، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص219

إتمام فعل التحرير. ونقول "جاء بكم من الأقصى" بمعنى المسجد، و "جاء بكم من الأقصى" بمعنى المكان الأقصى أي المكان الأبعد. وكذا الحال مع قوله تعالى "وجاء بكم من البدو". لقد اجتمع في كلمة البدو "الاسم والوصف"، أي أنه أراد المكان "البدو" اسماً لمكان أو جماعة، وأراد الوصف "بَدَا" أي الظهور، وذلك يدل على فصاحة وإبداع اللغة القرآنية. الأمر الآخر أن كلمة "البدو" في الآية قد تكون مرتبطة بما رآه يوسف، وهي ليس بالضرورة حركة فعليه تدل على انتقال زماني ومكاني، "أي أنه يشرح رؤياه كما ورد في الآية "هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً". كأنه يقول "إنه رأى أهله وقد جاءوا من البدو، أي ظهروا له بعد أن خرج من السجن بحسب رؤياه التي حققها الله له". أما بخصوص شرح الآية عشرون من سورة الأحزاب، يلاحظ أن كلمة "بادون" ارتبطت بكلمة "الأعراب" في قوله تعالى "بادون في الأعراب". ورد في معجم الوجيز أن "البادي هو الخارج إلى البادية أو المقيم فيها" [1]. وجاء في معجم الوسيط: "تبادى: أي تشبه بأهل البادية. وتبدى: ظهر وأقام بالبادية" [2].

لذلك فإن قوله تعالى "بادون في الأعراب" فيه دلالة على تلاحم الأحزاب الذين أرادوا قتال النبي مع الأعراب واختبائهم في نواحي الأعراب "أي في باديتهم". ورد في كتاب العين للفراهيدي قوله: "البدهُ: هو استقبالك إنساناً بأمر مفاجأة (والاسم بديهة) [3]. عموماً، إن ارتباط صفات "البدو" أو "الحضر" بالمكان لها دلالات نفسية واجتماعية تعبّر عن المحددات الثقافية التي تفرضها بيئة الإنسان على سلوكه ومعرفته الحياتية اليومية عن محيطه. لذلك كان القرآن واضحاً في توصيف العلاقة بين الإنسان والمكان والدين. على سبيل المثال:

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1989)، ص41

[2] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: 2004)، ص44

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص123

كانت هناك خصوصية للمسجد الحرام والمسجد الأقصى من ناحية قدسية، وارتباطهما بالإنسان كأماكن للعبادة. مثال آخر: ذكر الله السكن كمكان له خصوصية في بيئة الفرد والأسرة والأزواج، والسكن هنا يشمل "الخيام وصولاً إلى العمران"، لكن البناء أو شكل العمران تاريخياً لم يكن معياراً لتقييم جدوى الدين أو تحديد ماهية الكفر أو خزائن الإيمان، بل إن الذي يحدد علاقة الإنسان بمكانه وارتباطه بدينه في ذلك المكان هو بالدرجة الأولى صلاحه النفسي ودرجة إيمانه ومرتبته الأخلاقية وهداه وتقواه.

لقد كان العمران وما زال يلعب دوراً وظيفياً في حماية الإنسان وليس لتحديد ماهيته أو وظيفته الاجتماعية والدينية. إن الذي يحدد هذه الماهية هي الأخلاق وأيضاً إدراك الإنسان لمنبع الفضيلة في نفسه ومجتمعه، فقد يجد الإنسان الأخلاق في الدين وقد يجدها في الطبيعة وقد لا يجدها أصلاً. إن تقدير المسافة بين الإنسان والأخلاق هي التي تحدد فكرة الإنسان عن السكن أو العمران والانشغال العمراني. مثال ذلك: "يعتبر العمران البدوي أسبق بحسب ابن خلدون، لأنه أبسط أنواع العمران أولاً، ولأن المشاهدة تدل على أن سكان المدن والأمصار يرجع أصلهم إلى البادية" [1]. إن بساطة أو فخامة أي عمران في التاريخ ليس لها علاقة بتحديد حقيقة أو هوية الدين أو تفوقه من عدمه أو درجة الإيمان عند الإنسان. كما أن التنقل بين مكان وآخر والبحث عن سكن ما أو استجلاب أي أصالة شخصية أو عرقية أو قياس درجة التفوق الاجتماعي، ذلك كله لا علاقة له بجوهر الدين أو قياس مداه أو شكله عند الإنسان. وأبسط مثال على ذلك قوله تعالى: "فإذا نُفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون" {المؤمنون: 101}.

---

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص116

يُلاحظ أن "في العمران البدوي تعيش جماعات بشرية تتدرج حياتها من البساطة إلى التعقيد، فالبدو الرحل أولاً، ثم رعاة الشياه المتنقلون، ولكن في حدود، ثم المقيمون في التلال والسهول المشتغلون بالزراعة [1]. هذا التدرج لا يعمل على تطوير الدين لدى الإنسان، وليس متوقعاً أن يفعل ذلك مستقبلاً؛ لأن السكن ثابت في الطبيعة والدين ثابت كذلك، لكن المتغير الوحيد هو الإنسان الذي يتعلم كيف يعيد النظر في الأشياء من حوله بناءً على درجات وعيه بما حوله وعلمه المكتسب. لم يكن الدين يوماً على تضاد مع الإنسان أو الطبيعة أو الحداثة وغيرها، لكنه يحدد شروطاً لإدارتها ويرصد مكانة الإنسان الأخلاقية من هذه المنظومات، وخصوصاً كيفية إدارة مواقفه الأخلاقية التي تخص نظرته للفقر والغنى، أو الجهل والعلم أو الحرية والعبودية أو الترف وشظف العيش أو التبذير والتوفير..إلخ. لهذا السبب يعترف ابن خلدون بأن الحضارة هي "تفنن في الترف وإحكام الصنائع" ويعتبر أن طور الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرّفه واتساع الأحوال" [2].

نستنتج مما سبق أن موضع كلمتي "البدو" و "بادون" في القرآن ليس لهما صلة بأي جماعة بشرية، بما فيهما البدوي والأعرابي، بل لهما ارتباط بأماكن في بادية شبه الجزيرة العربية، أو بيئة الصحراء، لأن الوصف في الكلمات ارتبط بحركة مكانية محددة (من – إلى) وذلك يدل على تنوع بشري وثقافات مختلفة، باعتبار أن البدوي غير الحضري، والعربي غير الأعرابي.

---

[1] المصدر السابق، ط6، ص116

[2] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص338.

الفصل الثالث

فقه اللغة بين فلسفة الخطاب الإلهي والامتياز الصوتي في وساطة الوحي

يمكن الاستهلال بقاعدة عامة، فنقول إن جبريل كان وسيطاً له مكانة عالية عند الله، بسبب ارتباط دوره بأداء مهمة واحدة مركزية وشديدة الخصوصية "هي نقل تفاصيل الرسالة السماوية للأنبياء بعناية فائقة".
صحيح أن مهمته واحدة ذات نسق محدد هو التبليغ، إلا أنها كانت تتم بطرق متعددة في أوقات وظروف مختلفة. كما أن خطابه كان موجهاً لأشخاص بعينهم وقع عليهم الاختيار والاصطفاء الإلهي للقيام بمهمات النبوة وتبليغ الرسالات السماوية لأقوامهم. لم يكن دور الوحي عشوائياً ولم يكن على صلة بغير الله في عملية تكليف الرسل خلال عملية أداء مهامه. كان دوره منتظماً وفق تعليمات إلهية خاصة، وظلت رسالته محاطة بالسرية إلى أن تسلمها الأنبياء الذين قاموا بدورهم في تبليغها للناس، فخرجت رسالتهم من طور الخصوصية إلى العمومية.
الذي يتابع عملية نقل الرسالة السماوية حسبما وصفت في القرآن يُلاحظ مدى الدقة والاتقان والطريقة الإبداعية في التمييز اللغوي بين الأوامر والنواهي الإلهية من جهة، وطريقة تقديم الوحي لتلك الأوامر والنواهي عند نقل النص القرآني من جهة أخرى. على إثر ذلك، يعتبر الخطاب الإلهي ذو اتجاه عمودي واحد، لكن مع تعدد المخاطبين والمتكلمين في النص القرآني، وذلك بسبب المساحة التي أتيحت للأنبياء والرسل بغرض الاستفسار وتوجيه السؤال للوحي الذي يعمل بدوره على نقلها إلى الله، ثم يعود بالإجابة في نص قرآني محكم نهائي لا تبديل له. تعتبر الآية واحد وعشرون من سورة التكوير هي التعبير الأمثل عن ثنائية السؤال والجواب في مهمة الوحي كوسيط لقوله تعالى: "مطاع ثم أمين" (21)، بالإضافة إلى طرائق توجيه السؤال من قبل الأنبياء ودور الوحي في نقلها، ومن ثم وقوع الاستجابة الإلهية في هذه العملية. أطلق الله أوصافاً متعددة على الوحي في تأكيد على أهمية مهماته مع وضوح ومحدودية دوره في كل مهمة، فهو لا يتدخل في إحداث أو صياغة أي آية، وليس بإمكانه زيادة أو انتقاص حرفاً

واحداً من النص القرآني المنقول. كما أنه لا يبين معاني الآيات عن هوى منه أو معرفة شخصية، بل وضع الله من خلال القرآن جدار حماية للوحي عبر تقديمه كوسيط شديد النزاهة؛ وقد عبّر النص القرآني عن ذلك في كثير من الآيات التي سوف أذكرها مع الشرح في الصفحات التالية.

معيار "القول" و "الكلمة" في عُرف الوحي

تحت هذا العنوان سنستدل على مسألتين هامتين، وهما دلالة وأثر "الكلمة" الإلهية، وماهية "القول" الإلهي وكيفية تجسيده في خطاب الوحي. بالإضافة إلى مسألة إثبات أو نفي وجود صوت للوحي، ومن ثم التعرف على ماهية ذلك الصوت وآلية النطق به بحسب الأوصاف المذكورة في الآيات القرآنية الخاصة بالوحي. تكشف نصوص هذه الآيات عن كلمات أساسية في أربع آيات قرآنية تصف ماهية خطاب الوحي وتدلل على أهمية دوره، وهي على النحو التالي:

* قال تعالي: "إن هو إلا وحي يوحى" {النجم: 4}
* قال تعالى في سورة الحاقة: "إنه لقول رسول كريم (40) وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون (41) ولا هو بقول كاهن قليلاً ما تذكرون (42) تنزيل من رب العالمين" (43).
* قال تعالى في سورة التكوير: "إنه لقول رسول كريم (19) ذي قوة عند ذي العرش مكين (20) مطاع ثم أمين" (21).
* قال تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب" {الشورى: 51}.

يُلاحظ ورود كلمات مركزية في الآيات تشير بدقة إلى فعل الوحي وتصف جوهره كما يلي:

أولاً: استخدام اسم "وحي" وفعل "أوحى" في سورة النجم.

ثانياً: استخدام كلمة "قول" في الآيتين المتشابهتين، (الآية أربعون من سورة الحاقة، والآية تسعة عشر من سورة التكوير).
ثالثاً: استخدام كلمة "يكلمه" في سورة الشورى.
جميع الكلمات المحددة السابقة تفيد بأن عملية نقل الرسالة السماوية كانت تتم كلاماً أو قولاً، وكلاهما يدل على وقوع النطق في نقل الرسالة السماوية، أي أن النص القرآني نزل ملفوظاً من الوحي باللغة العربية خلال عملية النقل التي كانت تتم وفق نظام تتابعي فيه "تبليغ وتكرار للآيات وتبيين وشرح وترتيل". من غير المعروف إذا كان لكل مرحلة وقت محدد أم أنها تتم في وقت قياسي واحد. إذا افترضنا أن الإيحاء في كلمة "أوحى" يكون كلاماً بالتصريح أو التلميح، فإن الكلام يتضمن توجيه كلمات بعينها إلى المخاطب سواء بغرض التبليغ أو الإفهام أو التبيين. كما أن وقوع الإيحاء يتطلب استجابة حواس المخاطب، وإذا كان كلاماً فإن ذلك يعني أن الآذان تكون في حالة استعداد وانتباه من أجل التلقي. أما بالنسبة لكلمة "قول" فهي تعني الإبلاغ عبر التلفظ بالكلمات مع وجود قائل ومتلقي، وربما يكون المراد بالقول هنا "النطق بالنص مرتلاً"، كما سأبين ذلك بالتفصيل عند شرح قوله تعالى في الآية اثنان وتسعون من سورة الفرقان: "كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً". (انظر الشرح في هذا الفصل).

يُلاحظ وجود تلازم بين كلمتي "قول" و "رسول" وهما مركزيتان في الآية أربعون من سورة الحاقة، والآية تسعة عشر من سورة التكوير، وفيهما وصف للرسالة السماوية بأنها "قول" عبر "رسول" وهو الوحي. قال الحسن والكلبي ومقاتل: "المقصود هنا جبريل" [1]. كما ورد في الآية عشرون التالية من سورة التكوير من نفس السورة أن

---

[1] أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص213

لدى الوحي قوة للقيام بتلك العملية التعليمية ونقل النصوص للنبي محمد (ﷺ)، لقوله تعالى: "ذي قوة عند ذي العرش مكين" {التكوير: 20}. بالإضافة إلى ذلك، وردت صفتان هامتان للوحي خلال عملية نقل الرسالة وهما "مطاع ثم أمين" في الآية واحد وعشرون من نفس السورة. (انظر شرح الآية في هذا الفصل). تحمل كلمة "رسول" معنى ظاهري وآخر باطني من ناحية، وكذلك معنى منفرد بذاته وآخر منسجم مع الآيات من ناحية أخرى. كما أن لكلمة "رسول" وظيفة ودلالة مختلفة عن الأخرى بحسب السياق الذي وردت فيه، فقد يكون معنى كلمة "رسول" وصف للمكلف بنقل الرسالة السماوية، وقد سميناه "الناقول"، وهو المعنى الوارد في قوله تعالى: "أو يُرسل رسولاً فيوحي بإذنه" {الشورى: 51} وقد تقع الكلمة صفة للشخص المبلغ للرسالة كما في قوله تعالى: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل" {آل عمران: 144} وكذلك قوله تعالى: "وأرسلناك للناس رسولاً" {النساء: 79} وقد يكون ذكرها توضيحاً لصفاته البشرية كقوله تعالى: "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم" {التوبة: 128} وقوله تعالى: "كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" {البقرة: 151} يقول الراغب الأصفهاني: "الرسول يقال تارة للقول المُتحمّل" كقول الشاعر (ألا أبلغ أبا حفص رَسُولاً). وتارة لمُتَحَمّل القول والرسالة. والرسول يُقال للواحد والجمع. قال تعالى: "قال إنا رسول رب العالمين" {الشعراء: 16} وجمع الرسول رسل، ورسل الله تارة يُراد بها الملائكة وتارة يُراد بها الأنبياء. فمن الملائكة قوله تعالى: "إنا رُسل ربك لن يصلوا إليك" {هود: 81} وقوله تعالى: "ولما جاءت رُسلنا لوطاً سِيء بهم" {هود: 77} وقوله تعالى: "ولما جاءت

رُسلنا إبراهيم بالبشرى" {هود: 69} [1]. تبدو كلمة "رسول" بمعناها الظاهري في قوله تعالى "إنه لقول رسول كريم" أنها قول صادر عن النبي محمد (ﷺ) وموجه للناس، لكنها ليست كذلك، بل تعني "جبريل" لأن الآية ليست منفصلة عن سياق النص القرآني، فالآيات التالية لها أهمية في فهم "الرسول" المقصود في الآية. رغم ذلك اختلف العلماء حولها، فقال القرطبي "إنه جبريل وقيل هو محمد وقيل هو القرآن" [2]. وقال الأصفهاني في شرح الآية: "لقد نسب القول إلى الرسول وذلك أن القول الصادر إليك عن الرسول يبلغه إليك عن مرسل له فيصح أن تنسبه تارة إلى الرسول، وتارة إلى المُرسل، وكلاهما صحيح" [3]. لكن فخر الدين الرازي حسم الجدل في تفسيره الأكثر عقلانية فقال: "إن القرآن كلام الله، بمعنى أنه تعالى هو الذي أظهره في اللوح المحفوظ، وهو الذي رتبه ونظمه، وهو كلام جبريل عليه السلام، بمعنى أنه هو الذي أنزله من السماوات إلى الأرض، وهو كلام محمد (ﷺ)، بمعنى أنه هو الذي أظهره للخلق، ودعا الناس إلى الإيمان به، وجعله حجة لنبوته" [4]. هكذا تكون الكلمة صفة لجبريل، وذلك لما ذُكر في الآيات التالية من أوصاف أخرى له، مثل "القوة عند ذي العرش"، ومن ثم "الطاعة والأمانة في حمل الرسالة". أما الآيات التالية التي تنفي عنه الجنون، وتؤكد رؤيته لجبريل في الأفق المبين، فهي تخص النبي محمد (ﷺ). عموماً، تدلل الآيات بمجملها على إبداع وأهمية السرد القرآني في تتابع الشرح والوصف الدقيق في خصوصيته من ناحية

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص258

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص213

[3] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص536، 537

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،1981)، ص117

تحديد أدوار المُرسل والمستقبل. أما الآيات من سورة الحاقة، فقد ورد فيها أيضاً كلمات مركزية، مع الإشارة إلى الآية المشابهة والمكررة في سورة التكوير، وهي قوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم". وقد سبق وشرحنا ذلك في الآية السابقة، وأثبتنا أن كلمة "قول" تدل على ملفوظ الكلام، وكلمة "رسول" تشير إلى جبريل. أما قوله تعالى "ما هو بقول شاعر" فإن فيها نفي لصفة الشعر عن النص القرآني الذي يعلمه الوحي للنبي محمد (ﷺ). وقوله تعالى "ولا هو بقول كاهن" أيضاً فيها نفي لصفة التكهن عن النص القرآني المنقول، فليس الغرض من قوله "شاعر" و "كاهن" نفي السمة الشخصية عن النبي محمد (ﷺ)، بل هو نفي لشعرية النص وكهنوتيته أيضاً. بالمجمل، تنسجم الآيات من سورتي "الحاقة والتكوير" مع تأويلنا القائل بأن نقل النص القرآني من السماء إلى الأرض عبر جبريل، تم وفق عملية تعليمية معقدة لكنها دقيقة، وهي أيضاً شديدة الصعوبة على النبي محمد (ﷺ)، لذلك قال تعالى في الآية الخامسة من سورة النجم: علمه شديد القوى (5) ما يشير إلى أن المراد بالقوة هو عملية التعليم التي يقوم بها جبريل بوصفه شديداً قوياً في أداء مهمته بحسب الوصف الإلهي. هكذا فإن لكل آية ورد فيها اسم الوحي علناً أو ضمنياً خصوصية في التفسير لمعرفة ما إذا كان المقصود هو جبريل أم رسول آخر الذي ينقل الخطاب الإلهي، لأن الواضح والمعروف أن غالبية التنزيل القرآني من الله يكون عبر جبريل وفق عملية منتظمة وإعجازية. كما سوف نُلاحظ أن النص القرآني يقدم تلك العملية بشكل قصصي سردي، قد يكون فيه تقديم وتأخير أو عطف أو تتابع في الوصف، ما يتطلب إدراك المعنى والسياق اللغوي والديني معاً. بناءً على ما سبق، تعتبر لفظتا "قول" و "كلمة" الواردتان في كثير من الآيات متقاربتان، إذ تدلان على أن القرآن نزل على النبي محمد (ﷺ) ملفوظاً لغوياً بلسان الوحي. أما بخصوص كلمة "الكلمة" فقد تبين أن "مادة "كلم" واشتقاقاتها موزعة في القرآن الكريم على سبع صيغ لفظية تضم خمساً

وسبعين مفردة، وردت في إحدى وسبعين آية" [1]. (انظر الجدول رقم 3) على نحو تفصيلي، تعتبر لفظ "كلمة" مفهوماً منفرداً وقائماً بذاته بحسب نظرية المفاهيم القرآنية التي وضعناها لاحتساب وشرح مفاهيم القرآن، بصرف النظر عن باقي الاشتقاقات اللغوية لمادة "كلم". ويتكون خطاب الكلمة في القرآن من اثنتين وعشرين مفردة محورية [2]. (انظر الجدول رقم 4).

---

[1] سمير سليمان، خطاب الكلمة في القرآن، قراءة في نظام دلالاتها العامة ودلالاتها السننية، ط1، (طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1989)، ص15

[2] المصدر السابق، ط1، ص24

جدول رقم (3)

مادة "كلم" ومشتقاتها اللغوية في القرآن الكريم

صيغة الكلمة	عدد الألفاظ في القرآن	النسبة المئوية
كلمة	28	37 %
كلمات	14	18 %
الكلم	4	5 %
كلام	4	5%
تكلم	1	1%
فعل مضارع	18	24%
فعل ماض	6	8%

جدول رقم (4)

دلالات مفهوم "كلمة" في الآيات القرآنية

دلالة مفهوم "كلمة"	عدد الآيات	الآيات وأسماء السور وفق تسلسل النزول
الأقضية والسنن	19	الأعراف 158 / طه 129 / يونس 19، 33، 64، 82، 96 / هود 110، 119 / الأنعام 34، 115 / الشورى 14، 21، 24 / الكهف 27 / فصلت 45 / الأنفال 7 / الفتح 15 / التوبة 40

التخاطب بين البشر	8	مريم 10، 26، 29 / يوسف 54 / الأنعام 111 / آل عمران 41، 46 / المائدة 110
الخطاب الإلهي للظالمين يوم القيامة	6	هود 105 / المؤمنون 100، 108 / البقرة 174 / آل عمران 77 / النور 16
الاعتقاد بالحق والتوحيد	5	فاطر 10 / الزخرف 28 / إبراهيم 24، 26 / آل عمران 64
التكليم الإلهي للأنبياء والرسل	5	الأعراف 143، 144 / الشورى 51 / البقرة 253 / النساء 164
المسؤولية في تحريف الكلام الإلهي	4	البقرة 75 / النساء 46 / المائدة 13، 41
الشهادة والبرهان	4	يس 65 / النمل 82 / الروم 35 / البقرة 118
النبي	3	آل عمران 39، 45 / النساء 171
العذاب	3	الزمر 19، 71 / غافر 6

القدرة الإلهية	2	لقمان 27 / الكهف 109
القرآن	1	التوبة 6
الوحي	1	التحريم 12
الصيغة الإلهية للتفاهم مع البشر	1	الأعراف 148
البعث	1	الرعد / 31
كلام الملائكة	1	النبأ / 38
القبول الإلهي بتوبة آدم	1	البقرة /37
التقوى	1	الفتح / 26
النصر للأنبياء	1	الصافات / 171
الثواب	1	الأعراف / 137
الاختيار للبشر	1	البقرة / 124
الكذب	1	
الكفر	1	

يُلاحظ مما سبق، وجود فرق جوهري بين الكلمات الواردة في الآيات القرآنية، وذلك حسب سياق كل آية، وبالتحديد التمييز بين المفرد والجمع في صيغة المخاطب عند تلقي الأوامر الإلهية. على سبيل المثال، قال فخر الدين الرازي في شرح الآية مائة وخمسة عشر من سورة الأنعام: "إنها تتعلق بما قبلها لأن الله بيّن أن القرآن معجز، فذكر في هذه الآية أنه تمت كلمة ربك، والمراد بالكلمة –القرآن– وقال أبو علي الفارسي (صدقاً وعدلاً) مصدران ينصبان على الحال من الكلمة تقديره صادقة عادلة. كما أن الآية تدل على أن كلمة الله تعالى موصوفة بصفات كثيرة، فالأولى: كونها تامة وإليه الإشارة بقوله (تمت كلمة ربك)، والثانية: أن من صفات كلمة الله كونها صدقاً" [1] . وقال القرطبي: "الكلام: ما استقل بنفسه من الجمل. وقال الجوهري: الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير. والكَلم لا يكون أقل من ثلاث كلمات؛ لأنه جمع كلمة؛ مثل نبِقة ونَبِق. ولهذا قال سيبويه: هذا باب علم ما الكَلِم من العربية، ولم يقل: ما الكلام؛ لأنه أراد نفس ثلاثة أشياء: الاسم والفعل والحرف، فجاء بما لا يكون إلا جمعاً، وترك ما يمكن أن يقع على الواحد والجماعة" [2]. كما ورد في معجم اللغة المعاصرة "الكلام السديد: كلام يتميز بإصابة المعنى إصابة كاملة بطريقة فيها الإيجاز البليغ، وجذب الانتباه، والمطابقة لمقتضى الحال" [3].

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج13، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص168،169

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج19، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص310

[3] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1873

إن ذكر الألفاظ المتصلة بالاشتقاق اللغوي "كلم" نحو خمس وسبعين مرة في القرآن يتطلب الكثير من التدقيق في كل لفظ من هذه الألفاظ ودلالة وقوعها في السياق الديني والاجتماعي المكاني والزماني. على سبيل المثال، إن الزمان والمكان الذي نزلت وقيلت فيه "كلمة الله" إلى مريم للتبشير برسوله عيسى، يختلفان عن الزمان والمكان الذي نزلت وقيلت فيه "كلمة الله" للتبشير برسوله يحيى، وذلك أيضاً يختلف عن الكلمة إلى بني إسرائيل. في التمييز بين معنى الكلم والكلام في صيغتي المفرد والجمع قال الراغب الأصفهاني: "الكلم هو التأثير المُدرك بإحدى الحاستين، فالكلام مُدرك بحاسة السمع، والكلم بحاسة البصر" [1]. يُدرك الكلم بحاسة البصر لأنه يتعلق بالحقائق، ولذلك قال الشريف الرضى في شرح قوله تعالى "يُحرفون الكلم عن مواضعه"، هي استعارة. والمُراد بها - والله أعلم - أنهم ينكسون الكلام عن حقائقه، ويزيلونه عن جهة صوابه، حملاً له على أهوائهم، وعطفاً عن آرائه" [2]. إذا دققنا النظر في الآية خمسة وسبعين من سورة البقرة سنجد بوضوح كيف أن الكلام مُدرك بالسمع في السياق القرآني لقوله تعالى: "وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه" {البقرة: 75} الدلالة على أن الكلام مدرك بحاسة السمع هو أن تحريفه لا يكون بحاسة البصر، لأنه موجود في اللوح المحفوظ مكتوباً، بالتالي فإن التحريف يقع عند نقل الكلام، وتحديداً في طريقة اللفظ فيصبح النص غير مُدرك بعد التحريف، لأن القرآن كما نزل من عند الله مُدرك في معانيه بسبب دلالة الأحكام وثبات مجمل الأوامر الشرعية، وإن أي تحريف للآيات يجعلها غير مُدركة، وهذا الأمر يؤكد لنا أن النص القرآني لا يتعارض مع العقل الإدراكي أبداً، أي أنه ليس نصاً روحياً إلهياً إعجازياً جمالياً فقط، بل هو نص عقلي ومنطقي ولغوي فصيح

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص566

[2] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية) ص127

وبلاغي. أما الآية خمسة عشر من سورة الفتح لقوله تعالى: "يريدون أن يبدلوا كلام الله" (15) فيها دلالة على نزول الوحي بكلام إلهي مسموع وهو مدرك ومعقول. إذا كان الكلام مُدرك بالسمع على ما يقول الأصفهاني، فإن هذه الآية تؤكد استنتاجنا القائل بأن النص القرآني نزل كلاماً منطوقاً وهو مسموع، وكل مسموع مُدرك. أما لفظ "الكَلِم" بفتح الكاف وكسر اللام، فإنها كما وردت في الآيات الأربعة في القرآن تشير إلى قيمة الصدق، أولاً الصدق في الدعاء إلى الله، وثانياً تصديق ما أُنزله الله. وبالنسبة إلى تعريف لفظ "كلمة"، قال العلامة الجرجاني: "هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، وهي عند أهل الحق: ما يكنى به عن كل واحدة من الماهيات والأعيان بالكلمة المعنوية، والغيبية والخارجية بالكلمة الوجودية والمجردات بالمفارقات" [1].

إذا عدنا إلى الأمثلة في الآيات السابقة سنلاحظ أن كل الآيات التي ورد فيها لفظ "كلمة" جاءت مع المعاني المفردة كقوله تعالى "وتمت كلمة ربك" وقوله "كلمة سبقت من ربك" وغيرها من الآيات التي اقترنت فيها لفظ "كلمة" بصيغة المفرد. كما اقترن اللفظ بما هو أهم من صفة المفرد، وهو الإشارة إلى الماهية الإعجازية في الخلق الإلهي التي جعلت كلمة منه تأتي بعيسى من غير وجود علاقة جنسية، وهو ما سمّاه القرآن "قولاً" من الله عند خلق عيسى (عليه السلام)، وذلك في قوله تعالى: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون" {آل عمران: 59} وكذلك سمّاه كلمة في قوله تعالى: "وكلمته ألقاها إلى مريم" {مريم: 171} بالإضافة إلى "كلمة" أخرى من الله جاءت بـ "يحيى" من بطن أمه بعدما كانت عاقر، وكان ذلك بأمر الله وكلمة منه على ما ذُكر في قوله تعالى: "إن الله يبشرك بيحيى مصدقاً بكلمة من الله" {آل عمران: 39} هكذا، فإن لفظ

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص155

"الكلمة" يشير إلى ما هو أوسع بكثير من مجرد لفظ لغوي، بل تشتمل على فعل إلهي مقدس يتعلق بالخلق. يضاف إلى جميع الألفاظ السابقة كلمة "قول" رغم أنها ليست من نفس الاشتقاق اللغوي "كلم" لكنها وردت كي تؤدي نفس المعنى، وهي واحدة من المترادفات للكلم. لقد أشرنا سابقاً إلى ورود كلمة "قول" في آيتين من سورتي "الحاقة والتكوير" لقوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم". قال العلامة الجرجاني: "القول: هو اللفظ المركب في القضية الملفوظة أو المفهوم المركب العقلي في القضية المعقولة" [1]. ينطبق تعريف الجرجاني على كامل النص القرآني باعتباره قضية ملفوظة ومعقولة في كل آياته. قد يكون "القول" أشمل من الكلام، لأن القول لا بد له من شخص قائل لكن الكلام لا بد له من لسان متحرك، ولذلك نقول "قول الله حق" لأنه عدل مطلق، ونقول "كلام الله حكم" لأنه تشريع، والتشريعات مرتبطة بالتأويلات. ورد في معجم اللغة المعاصرة: "قول فصل: يعني قول حق ليس بباطل. قول مأثور: حكمة تداولها الناس، وتميزت بالدلالة مع الإيجاز- قولاً وعملاً: حقيقة يعمل ما يقول – مجرد أقاويل: مجرد شائعات أو كلام غير مؤكد" [2]. كما قال ابن منظور: "القول هو الكلام على الترتيب، وهو عند المحقق: كل لفظ قال به اللسان تاماً كان أو ناقصاً. قال تعالى: "قول الحق الذي فيه يمترون" {مريم: 34} قال الفراء: الحق في هذا الموضع يراد به الله تعالى ذِكره، كأنه قال: قول الله" [3].

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص151

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1873

[3] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص3777

سوف نلاحظ أن كل جملة قرآنية ورد فيها لفظ "قول" أضيف إليها كلمة ثانية توضيحية من أجل تعريف وإبانة ماهية القول، لتمييزه من ناحية صدقه أو قياس أثره أو معرفة مصدره كما ورد في قوله تعالى: "قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم" {البقرة: 263} هذا على سبيل توضيح معنى القول. أما على سبيل توضيح علاقة القول بالصوت ومصدره ومكانته في النص القرآني وأثره على الأنبياء وفي الناس، يقول هشام جعيط: "إن المقصود بـ "القول" ليس ضرورةً التبليغ بالصوت الخارجي، وإنما المقصود أن القرآن ليس من قول محمد (ﷺ)، وإنما أتى من رسول عن الله كيفما كانت الصفة. وإذ يذكر القرآن أن التنزيل وحي وأن الوحي يجري في داخل الضمير، أي باختراق للنفس النبوية، فقد يكون اللقاء الأولي بالصوت الخارجي استثناءً، إلا أن القرآن واضح فيما أتى من بعد إذ يقول: "نزله جبريل على قلبك" [1]. لا نتفق مع تحليل هشام جعيط بأنه ليس تبليغاً بالصوت الخارجي، ونسأل لماذا لا يكون التبليغ صوتاً خارجياً؟ نقول إن الوحي لا يجري في الضمير فقط، بل في الضمير والنفس والعقل والقلب، إذن هو في وجدان الإنسان لأن التنزيل يتم على كامل الجوارح. لقد كان الصوت الخارجي دائماً ثابتاً ومتحققاً في نزول كامل النص القرآني، لأن الله ربط قلب الإنسان بترتيل القرآن في قوله تعالى: "كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً" {الفرقان: 32} أي أن التثبيت في القلب كان بغرض الحفظ، ومن ثم ترتيل الآيات وهي عملية ديناميكية، وفي الأمر دليل على أن هاتين المرحلتين متحققتان ضمن مراحل نزول النص القرآني. لقد جعل الله نصيباً كبيراً للسمع والنطق في النص القرآني، ما يدل على أن الآيات نزلت لفظاً لغوياً مسموعاً من قبل الأنبياء، وأن القرآن منطوق ومُتكلم به باللغة العربية، لكن يجب أن نميز بين تلاوة الوحي بالقرآن على النبي محمد

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص55

(ﷺ) وسائر الأنبياء، ونقل القرآن من النبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء والرسل إلى الناس، ومن هذه الآيات:

* قال تعالى: "قل أوحي إليّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً" {الجن: 1}

يُلاحظ في الآية أن الجن لديهم حاسة السمع، وهم يسمعون، ودليل سماعهم للقرآن يعني أن مادته صوتية وليست مكتوبة، وهو ما يدل على نزوله ملفوظاً. قال الشوكاني في فتح القدير "آمنت الجن بسماع القرآن مرّة واحدة، وانتفعوا بسماع آيات يسيرة منه، وأدركوا بعقولهم أنه كلام الله وآمنوا به، ولم ينتفع كفار الإنس لاسيما رؤساؤهم وعظماؤهم بسماعه مرّات متعددة، وتلاوته عليهم في أوقات مختلفة مع كون الرسول منهم يتلوه عليهم بلسانهم" [1]. وفي الترمذي عن ابن عباس قال: كان الجن يصعدون إلى السماء يستمعون إلى الوحي، فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها تسعاً، فأما الكلمة فتكون حقاً، وأما ما زادوا فيكون باطلاً" [2].

* قال تعالى: "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون" {البقرة: 75}

هذه الآية تشير بوضوح إلى أن السماع كان لكلام الله، والكلام لغة، واللغة أصلها حروف لها أصوات دالة على الأشياء، وكل حرف له مخرج وطريقة في النطق باللسان، "والكلام أصوات يصدرها

---

[1] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج9، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص1537

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص274

الإنسان، والقول معنى هذه الأصوات في الذهن" [1]. كما أن التكلم يحتاج إلى سماع، فإذا سمعوا كلام الله، فذلك يعني أن الكلام نزل منطوقاً ونُقل إلى أسماعهم كي يعقلوه. وعلى ذلك نقول إن المصدر الأصلي لكل منطوق هو كلام نزل من عند الله، وقد جرى على لسان الوحي، وهو ما عبر عنه القرآن بقوله في الآية مائة وخمس وتسعين من سورة الشعراء: "بلسان عربي مبين" (195). قال فخر الدين الرازي "المُراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات، ومنهم من قال، بل المُراد بالفريق من كان في زمن محمد (ﷺ) وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى "وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم" {البقرة: 75} [2].

* قال تعالى: "وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين" {المائدة: 83}

يقول الرازي "الضمير في قوله "سمعوا" يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم (وما أنزل) يعني القرآن إلى الرسول محمد (ﷺ) [3]. هذه الآية تشير إلى تحقق الاستماع لمادة القرآن من خلال النبي محمد (ﷺ)، وليس مباشرة عبر الوحي. بالتالي فقد سمعوا القرآن بآذانهم كما نزل منطوقاً بلسان الوحي، وفي ذلك تثبيت لأهمية التصديق والإيمان بالقرآن كمادة سمعية بالدرجة الأولى، وهذا ما يبرر القواعد الثابتة والمحكمة عند قراءته.

---

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، (دمشق، الأهالي للنشر والتوزيع)، ص98

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج3، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص143

[3] المصدر السابق، ج12، ط1، ص72

* قال تعالى: "وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه تُرجعون" {فصلت: 21}

هذه الآية تدل على أن الله خلق لكل كائن جهاز أو عضو للنطق، وهذا دليل قوله تعالى: "قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء" (21). إذا كان الله قد خلق كل شيء وسوف يحاسب على كل شيء، فمن الضروري أن يكون كل شيء خلقه قد استمع لما أنزّله من السماء، ولأنه أنزل الوحي منطوقاً فقد انتقل إلى كافة الناس مُدوناً بعد سماعه ونطقه من قبل النبي محمد (ﷺ). قال القرطبي: "إن الأعضاء لما خَاطبت وخُوطبت أُجريت مجرى من يعقل" [1]. هكذا يصح قولنا بأن جهازي السمع (عبر الأذن) والنطق (عبر اللسان) أساسيان في فهم العلاقة بين التنزيل السماوي وتكوين الخالق للأعضاء الحسية في الإنسان. كما أن إحياء العقل في هذه الأعضاء فيه دلالة على أهمية العلاقة بينها وبين خطاب الوحي وهو ما يجعلنا نفهم معنى "القذف في القلب" أو إسماع النبي نصاً قرآنياً بالتلاوة عبر الوحي من دون أن يكون النص مسموعاً ظاهرياً لمن هم حول النبي مثلاً عند نزول الوحي، ويكون ذلك بغير إرادة من النبي. لذلك قال البيضاوي في تفسير الآية "أي ما أنطقنا باختيارنا، بل أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء، أو ليس نطقاً بعجب من قدرة الله الذي أنطق كل حي" [2]. لقد أشار الراغب الأصفهاني إلى تعدد معنى ودلالة "القول" ومواضع ذكره في النص القرآني بالأمثلة، فقال: القول والقيل واحد، قال تعالى: "ومن أصدق من الله قيلاً" {النساء: 22} والقول يستعمل على أوجه، الأول: أن يكون للمركب من الحروف المُبرَز بالنطق مفرداً كان أو

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص406

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج24، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص224

جملة، فالمفرد كقولك زيد وخرج. والمركب زيدٌ منطلق، وهل خرج عمرو، ونحو ذلك، وقد يستعمل الجزء الواحد من الأنواع الثلاثة: أعني "الاسم والفعل والأداة" قولاً. كما قد تُسمى القصيدة والخطبة ونحوهما "قولاً"، والثاني: يقال للمتَصَوّر في النفس قبل الإبراز باللفظ قولٌ، فيقال: في نفسي قول لم أظهره، قال تعالى: "ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله" {المجادلة: 8} فجعل ما في اعتقادهم قولاً. الثالث: للاعتقاد نحو: فلان يقول بقول أبي حنيفة. الرابع: يقال للدلالة على الشيء نحو قول الشاعر: امتلأ الحوض وقال قطني. الخامس: يقال للعناية الصادقة بالشيء كقولك فلان يقول بكذا. السادس: يستعمله المنطقيون دون غيرهم في معنى الحد فيقولون: قول الجوهر كذا وقول العرض كذا، أي حدّهما. السابع: في الإلهام نحو: "قلنا يا ذا القرنين إما أن تُعذب" {الكهف: 86} فإن ذلك لم يكن بخطاب ورد عليه فيما رُوي وذُكر، بل كان ذلك إلهاماً فسماه قولاً. وقيل في قوله تعالى: "قالتا أتينا طائعين" {الكهف: 86} إن ذلك كان بتسخير من الله تعالى لا بخطاب ظاهر ورد عليهما، وكذا قوله تعالى: "قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً" {الأنبياء: 69}، وقوله تعالى: "يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم" {آل عمران: 167} فذكر أفواههم تنبيهاً على أن ذلك كذب مقول لا عن صحة اعتقاد كما ذكر في الكتابة باليد فقال تعالى: "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله" {البقرة: 79} وقوله تعالى: "لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون" {يس: 7} أي علم الله تعالى بهم وكلمته عليهم كما قال تعالى: وتمت كلمة ربك {الأعراف: 137} وقوله تعالى: "إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون" {يونس: 96} وقوله تعالى: "ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون" {مريم: 34} فإنما سماه قول الحق تنبيهاً على ما قال: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون" {آل عمران: 59} وتسميته قولاً كتسميته كلمة في قوله تعالى: "وكلمته ألقاها إلى مريم" {النساء: 171} وقوله تعالى: "إنكم لفي

قول مُختلف" {الذاريات: 8} أي لفي أمر من البعث فسماه قولاً، فإن المَقُول فيه يُسمى قولاً كما أن المذكور يُسمى ذكراً" [1].
ينطبق على الوحي مجمل تعريفات الأصفهاني، فكلام الوحي منطوق بالمفرد والجمع. كما أن القول متصوّر عند الوحي قبل أن يبرزه باللفظ للنبي محمد (ﷺ)، والتصور هنا من ناحية جهوزيته، وليس من ناحية خلقه وتأليفه لأن ذلك وظيفة إلهية، لكن تصوّره بالنسبة للوحي هو الاستعداد لنقله عن اللوح المحفوظ من فوق العرش. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر القول متصوّر عند النبي محمد (ﷺ) قبل إبرازه للناس لأن الله نزله على قلبه. كما أن كلام الوحي معتقد به وهذا ما يجعل نقله إلى النبي عملية مقدسة، فلا يَنقل أحدٌ شيئاً مقدساً إلا إذا كان مقدساً مثله، وكذلك هو الوحي طاهراً مقدساً لأنه ينقل نصاً من عند الله. كما أن كلام الوحي كله عناية بالأشياء المادية وغير المادية ويكون هو موجهاً بشأنها، ولذلك يعتبر قول الوحي إلهاماً كما قال الأصفهاني، لكننا لا نتفق معه بأن كل قول قرآني هو إلهام، وبالتالي فإن كلامه يظل ناقصاً بخصوص تعريف "القول"، إذ يمكن للقول إن يكون توجيهاً بالأمر أو النهي، أو يكون للتقدير والإبداع، أو يكون سرداً قصصياً لغرض ما، أو تعليمي أو إصلاحي أو أمثولة أو عظة.. إلخ.
هكذا فإن لكل قول دلالة وقصة ومسار لغوي تعبر عنه الكلمات وفق أدوات اللغة في مساراتها وتصنيفاتها وحركتها النشطة في النص القرآني. عموماً، إن كافة الألفاظ التي ذكرناها لها دلالة سمعية في عُرف الوحي لأنها تثبت وجود مُرسل ومُستقبل، فالمُرسل "أي الوحي" يملك مادة صوتية محفوظة، إذ ليس هناك ما يدل على أن النص القرآني نزل مكتوباً على ورق، وليس في النص القرآني ما يشير إلى فعل تدوين يقوم به الوحي أو صحائف يُسلمها للنبي، وبالتالي فإن القرآن هو نص سمعي نزل ملفوظاً بلسان الوحي وهو ما يؤكد

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص536،537

وجود صوت للوحي. أما المُستقبل فهو يتلقى نصاً ويستمع إليه بعناية.

مركزية الألسنية وعملية النطق والترتيل في مهمة الوحي (خمسة نماذج قرآنية)

غالبية الآيات القرآنية التي تتناول لفظتي "اللسان" و "الترتيل" تشير إلى استخدام الوحي أداة ناطقة بهدف نقل الآيات وتلاوتها، ما يعني أن الوحي له جهاز سمعي، لكنه لا يشبه النظام السمعي الإنسي تماماً، علماً بأن الكلام في اللسان العربي يعني الأصوات، وإن كل كلام الناس قاطبة هو أصوات، وإن نشأة الألسن هي نشأة صوتية [1]. بالنسبة للوحي فهو يَستخدم اللغة عبر جهازه السمعي الخاص به لنقل مادة معرفية تتشكل منها حروف تلك اللغة، وهي العربية بالطبع. إن اللغة وجهاز النطق في حالة القرآن هما القاعدة المؤسِسة لماهية الوحي، فلا يمكن استثناء أي منهما عند الحديث عن الوحي، بل إن الوحي يبقى مجهولاً بدون تأكيد شرعيته الصوتية واللغوية. مع ذلك يبقى التمييز قائماً بين اللغة واللسان البشري، حيث يعتبر العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير أن اللغة جزء محدد لكنه جوهري من اللسان. وهو "أي اللسان" متعدد الجوانب، غير متجانس –يشمل على عدة جوانب في آن واحد– كالجانب الفيزيائي (الطبيعي) والجانب الفسيولوجي (الوظيفي) والجانب السيكولوجي (النفسي). كما أن اللغة بالنسبة لسوسير هي كيان موحد قائم بذاته، فهي تخضع للتصنيف، وتحتل المركز الأول بين عناصر اللسان، وهذا التصنيف يضفي نظاماً طبيعياً على كتلة غير متجانسة (اللسان) لا يمكن أن تخضع لأي تصنيف آخر. أما "وتني" فهو يعد اللغة إحدى النظم الاجتماعية، وأننا نستخدم جهاز النطق للتكلم به على سبيل المصادفة فقط، إذ كان

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، (دمشق، الأهالي للنشر والتوزيع)، ص98

باستطاعة الإنسان أن يستخدم الاشارات والرموز المرئية عوضاً عن الرموز الصوتية [1]. إذا كان جهاز النطق يحتل منزلة ثانوية في مسألة اللسان كما يقول سوسير [2]، فإن ارتباط حركة اللسان بالتفكير ربما يدل على عملية غير إدراكية وغير إرادية يقوم بها اللسان بشكل حسي، وهذا ينطبق على بعض حالات تلقي الوحي عندما يكون رؤيا في المنام أو في مرحلة ترتيل القرآن حيث يتحقق نطق أي نبي أو رسول بالآيات القرآنية بالاستناد إلى هذه العلاقة بين جهاز النطق واللسان. وهنا لا بد من السؤال، هل ينقل الوحي النص القرآني للأنبياء بشكل حسي مدرك أم غير حسي؟ يقول محمد أركون "إنه حتى يقوم الوحي باستخدام اللغات البشرية وإيصالها للناس، فإنه بيّن كلماته بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه، وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات، وأن مهمة النبي كانت تكمن في التلفظ بالخطاب الموحى به إليه" [3].

هذه اللغة الخاصة التي يشير إليها أركون بما تتضمنه من نحو وبلاغة ومعجم لفظي هي اللغة العربية، إذ من غير المعقول أن ينقل الوحي كلاماً أو رموزاً غير عربية ثم تتحول كلماته ورموزه فيما بعد إلى اللغة العربية، هذا شيء غير واقعي، ولم ترد أي إشارة لذلك في القرآن. كل ما ورد في القرآن بشكل صريح يتعلق باللسان العربي لتنزيل القرآن، لكن هذا اللسان العربي، محمول بلغة من أعلى مراتب العربية فصاحة وبياناً، وهي التي لا يمكن للبشر إبداع مثلها أو الاتيان بأي نص آخر يشبهها. بشكل عملي ورد ذكر "اللسان" بوضوح كجهاز للتلفظ باللغة العربية في آيتين قرآنيتين، وهما:

---

[1] فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل عزيز، ط2، (بغداد: دار آفاق عربية، 1985)، ص27

[2] المصدر السابق، ط2، ص27

[3] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص19

* قال تعالى: "وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين" {الأحقاف: 12}
* قال تعالى: "لا تحرك به لسانك لتعجل به" {القيامة: 16}

يتضح من خلال الآية الثانية عشر من سورة الأحقاف أن لسان الوحي عربي في نقل النص القرآني، وأنه ينزل على الأنبياء والرسل بالصيغة اللفظية المراد بها من المعنى، فإما يكون اللفظ "للتحذير" كما في قوله تعالى "لينذر الذين ظلموا" أو "للتبشير" كما في قوله تعالى "وبشرى للمحسنين". بالإضافة إلى دور اللسان المركزي في عملية ترتيل القرآن كما سيأتي شرحه في السطور التالية. يعتبر إعجاز اللغة القرآنية أنها لا تشبه اللغة المحكية ولا أي لغة إبداعية أخرى، ومن بينها لغة الشعر والنثر. لذلك فإنني أرجح أن يكون الوحي قد نزل بالآيات القرآنية على الأنبياء والرسل مرتلة ترتيلاً وليس منطوقاً فحسب، وحجتي في ذلك من خلال قراءتي التأويلية لخمس آيات في القرآن تشير جميعها إلى نزول القرآن مرتلاً ومبيناً بالتفسير للمرسل إليهم، وهذه الآيات على النحو التالي:

1. قال تعالى: "وقال الذين كفروا لولا نُزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً" {الفرقان: 32}
2. قال تعالى في سورة المزمل: "أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً (4) إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" (5).
3. قال تعالى: "وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مُكث ونزلناه تنزيلاً" {الإسراء: 106}
4. قال تعالى في سورة القيامة: "لا تحرك به لسانك لتعجل به (16) إن علينا جمعه وقرآنه (17) فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه (18) ثم إن علينا بيانه" (19).
5. قال تعالى: "فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه وقل ربي زدني علماً" {طه: 114}

سوف أتناول هذه الآيات بالشرح كما يلي:

* **الأولى:** قوله تعالى: "وقال الذين كفروا لولا نُزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً" {الفرقان: 32}

ورد في الآية حرف "لولا" وتُسمى لولا الامتناعية، وهي تفيد الشرط، ولكنها غير جازمة، وتدل على امتناع شيء لوجود شيء غيره [1]. كما نلاحظ أن جواب الشرط جاء مثبتاً مقروناً باللام في قوله "لنثبت". بالتالي تشير الآية إلى الاستفسار على لسان الكافرين الذين قالوا إن نزول القرآن جملة واحدة ممتنع من التحقق حسب وصفهم، لكن الله بيّن أن الطريقة التي نزل بها القرآن ليست مفهومة بالنسبة للكافرين، وهي نزول القرآن على قلب النبي مرتلاً. تشير الآية إلى أن تنزيل القرآن على قلب النبي جاء متفرقاً لغاية الشرح والإفهام ومن ثم الترتيل، أي أنه نزل مرتلاً في النهاية. هكذا قال الطبري في شرح قوله "كذلك لنثبت به فؤادك" أي تنزيله عليك الآية بعد الآية، والشيء بعد الشيء، لنثبت به فؤادك نزلناه. ويعني أيضاً: لنصحح به عزيمة قلبك ويقين نفسك، ونشجعك به. أما قوله "ورتلناه ترتيلاً" يقول: وشيئاً بعد شيء علمناك إياه حتى تحفظه" [2]. بمعنى آخر، لأن الكفار ذكروا جملة "نُزل عليه" أي تنزيل القرآن على النبي محمد (ﷺ)، كان من الطبيعي أن يكون الرد الإلهي مرتبطاً باستفسار الكفار، ولذلك يكون قوله تعالى "ورتلناه ترتيلاً" مرتبطة بوقت تنزيل القرآن وتثبيته في قلب النبي محمد (ﷺ)، كما أن "الهاء" في قوله "ورتلناه" تعود على المكلف بإنزال القرآن "أي الوحي أو المَلك"، فيصبح النزول مع الترتيل عملية متزامنة، وهذا النوع من الترتيل يختلف عن ترتيل

---

[1] عزيزة فوال بابستي، المعجم المفصل في النحو العربي، ج2، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992) ص896

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص469

القرآن في الصلاة كما سيتضح في شرحنا للآية التالية من سورة المزمل، وهي من بين الآيات الخمس التي ذكرناها.
سنلاحظ في آيات أخرى من القرآن كيف تكرر الاستفسار من قبل الكفار أو الذين لا يعلمون طريقة تنزيل القرآن. يتضح ذلك في الآية مائة وثمانية عشر من سورة البقرة لقوله تعالى: "وقال الذين لا يعلمون لولا يُكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم" (118). ورد في هذه الآية استفسار الذين لا يعلمون عن تنزيل آية واحدة أو أن يكلمهم الله كما فعل مع الأنبياء والرسل، وهو نفس قول الكفار في الآية اثنين وثلاثين من سورة الفرقان عن نزول القرآن جملة واحدة على النبي محمد (ﷺ). يتضح من خلال الآيتين أن استعلام الكافرين متعدد الأوجه، لأنهم يسألون عن نزول القرآن جملة واحدة، ويسألون أن يكلمهم الله أو تأتيهم آية واحدة، في حين أن الرد الإلهي بقي ثابتاً، ومن خصوصيته في الآيتين أنه ربط تنزيل الآيات بالقلب الذي كان دوره محورياً في الحجة الإلهية المتعلقة بتنزيل القرآن. ففي الآية اثنان وثلاثون من سورة الفرقان قال تعالى: "لنثبت به فؤادك" (32)، وفي الآية مائة وثمانية عشر من سورة البقرة قال تعالى: "كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم" (118).
إن قوله "تشابهت قلوبهم" يتعلق بالتمييز بين القلوب، ما يعني أن قلوب هؤلاء الذين لا يعلمون تشابهت مع قلوب من سبقهم من الكفار ونظرائهم الذين لا يعلمون، في دلالة على ثبات قلب الكفار على الكفر، وثبات قلب الجاهلين على الجهل. هذا الأمر يؤكد لنا أن القلب الذي يتنزل عليه القرآن يختلف عن بقية القلوب، علماً بأن تعدد القلوب ورد في القرآن، فهناك القلب المريض لقوله تعالى "في قلوبهم مرض"، وهناك القلب المطمئن لقوله تعالى "لتطمئن قلوبهم"، والقلب القاسي لقوله تعالى "ثم قست قلوبكم". وفي أبواب الفؤاد ومراتبه، قال الإمام الغزالي "إن للقلب بابان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة؛ وباب مفتوح إلي الحواس الخمس المتمسكة

بعالم المُلك والشهادة. إن علوم الأنبياء تأتي من داخل القلب المنفتح إلى عالم الملكوت، في حين أن علم الحكمة يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم المُلك" [1].

* **الثانية:** الآيات الرابعة والخامسة من سورة المزمل لقوله تعالى: "أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً (4) إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" (5)

قبل هاتين الآيتين وردت آيات ثلاثة هامة لقوله تعالى: "يا أيها المزمل (1) قم الليل إلا قليلاً (2) نصفه أو انقص منه قليلاً" (3) تدل هذه الآيات على أن القول الثقيل الذي يلقيه الله على النبي محمد (ﷺ) إنما يكون في وقت الليل وبالتحديد عند الانشغال في قيام الليل وهو في ذروة خشوعه وتهجده إلى الله.

يُلاحَظ في هذه الآية الرابعة من سورة المزمل وقوع اسم "القرآن" بين كلمتي "رتل" و "ترتيلاً" في إشارة إلى أهمية قراءة القرآن مرتلاً في الأمر الإلهي الموجه للنبي محمد (ﷺ) عند قراءة القرآن في وقت قيام الليل. قال فخر الدين الرازي "المقصود من الترتيل هو حضور القلب، وكمال المعرفة" [2]. أما "قولاً ثقيلاً" فهي الجملة التي سوف نركز عليها لارتباطها بالتنزيل عبر "الوحي أو المَلك". قال ابن عباس في رواية عطاء "يعني كلاماً عظيماً، ووجه النظم أنه تعالى لما أمره بصلاة الليل، فكأنه قال: إنما أمرتك بصلاة الليل، لأننا سنلقي عليك قولاً عظيماً، فلا بد وأن تسعى في صيرورة نفسك مستعدة لذلك القول العظيم، ولا يحصل ذلك الاستعداد إلا بصلاة الليل" [3]. هذا التفسير يوضح لنا بأن تلاوة القرآن جهراً في الصلاة، "أي النطق بها باللسان

---

[1] أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص897، 898

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج29، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص110

[3] المصدر السابق، ج30، ط1، ص174

كما يفعل البشر في كل صلاة"، تختلف عن القول الثقيل الذي يلقيه الله على النبي (ﷺ)، ما يعني أن التعبد وقيام الليل والتلاوة الأولى للقرآن جهراً كلها تعتبر تمهيداً لتلقي آيات أخرى جديدة عبر الوحي. ونستدل من الآيتين في سورة المزمل على أن قراءة القرآن في الصلاة هي بمثابة تهيئة للنبي محمد (ﷺ) وتحضير من أجل تلقي آيات قرآنية عبر الوحي، وهذا ما نسميه "بيئة استقبال الوحي". لقد حدث ذلك للنبي زكريا عندما قام يصلي في المحراب ثم رزقه الله بيحيى، لقوله تعالى في الآية تسعة وثلاثين من سورة آل عمران: "فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقاً بكلمة من الله وسيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين" (39). يعني ذلك أن كافة المعجزات ونزول الآيات القرآنية تقع في وقت الصلاة، وفي ذلك إظهار لقيمة الصلاة ومرتبتها العظيمة عند الله، ومكانة دور العبادة وأهمية الخشوع والتضرع إلى الله. في ذات السياق، قال ابن كثير متفقاً مع الرازي في تفسير قوله تعالى "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً": "أي ثقيل وقت نزوله؛ من عظمته". كما قال زيد بن ثابت: أُنزل على رسول الله وفَخذُه على فخذي، فكادت تُرض فخذي" [1]. ينسجم تفسير الرازي وابن كثير مع تأويلنا القائل بأن "القول الثقيل" يرتبط بخطاب وبيئة الوحي. في حين أن كلاً من تفسير الطبري والقرطبي والرازي تشير إلى أقوال متعددة في شرح الآية، تخص أثر القرآن بعد تنزيله، إذ يقول القرطبي: "هو قول ثقيل يثقل العمل بشرائعه. وقال قتادة: ثقيل والله فرائضه وحدوده. وقال مجاهد: حلاله وحرامه. وقال الحسن: العمل به. وقال أبو العالية بالوعد والوعيد والحلال والحرام. وقال محمد بن كعب: ثقيلاً على المنافقين، وقيل: على الكفار؛ لما فيه من

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج8، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص251

الاحتجاج عليهم، والبيان بضلالتهم" [1]. وقيل المراد بالقول الثقيل "القرآن وما فيه من الأوامر والنواهي التي هي تكاليف شاقة ثقيلة على المكلفين عامة، وعلى رسول الله خاصة، لأنه يتحملها بنفسه ويبلغها إلى أمته" [2]. أما نحن فنقول: إن القول "بأن القرآن يثقل العمل بشرائعه" يفيد التعسير وليس التيسير، وهو بمثابة تشكيك ضمني يفيد بثقل القرآن على الناس وعدم انسجام النص القرآني مع حياتهم اليومية، والعكس هو الصحيح، لاسيما إذا نظرنا للشرائع من جانب أخلاقي في سياق عملية التهذيب النفسي والتنظيم الاجتماعي لحياة الناس. إذن، من غير المعقول أن ينطوي أي تفسير ديني للقرآن على ترهيب من التشريعات والأحكام طالما أنها تشكل الإطار القانوني الناظم لحياة الفرد وعلاقته مع محيطه الاجتماعي. إن كلمتي "سنلقي" و "قولاً" في قوله تعالى: "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" (5)، هما أكثر أهمية لأنهما تثبتان نزول القرآن منطوقاً. فيما يخص كلمة "سنلقي" يراد بالإلقاء التعليم، ولا يكون التعليم إلا لشيء ملموس. قيل في شرح قوله تعالى: وما يلقاها إلا الذين صبروا، أي ما يُعلَّمها ويوفق لها إلا الصابر [3]. وقيل في شرح قوله تعالى "فتلقى آدم من ربه كلمات" معناه: أخذها عنه، ومثله لقنها وتلقنها؛ وقيل: أي تعلمها ودعا بها [4]. عموماً، تكون لحظة التلقي هي لحظة بدء الخطاب وهي لحظة الحوار. "فالحوار واقعة تربط بين واقعتين، هما التكلم، والسماع" كما يقول

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص324

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلاّمة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص174

[3] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص4066

[4] المصدر السابق، ص4067

بول ريكور [1]. لذلك يصير معنى قوله "سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" أي سوف ننزل عليك علماً، ونعلمه إياك رغم أن هذا القول النازل عليك ثقيلاً وليس هيّناً. إن كلمة "قولاً" في الآية تشير إلى كلام منطوق. أما كلمة "ثقيلاً" فهي ليست علامة دالة على وزن الكلام أو صعوبته، بل على عظمته وأهميته. كما أن وصفه بالثقيل للتمييز عن غيره من الكلام، أي ليس همهمة ولا ثرثرة، بل هو قول له ميزان ثقيل في بلاغته ومعناه. والقول "هو كل لفظ قال به اللسان، تاماً كان أو ناقصاً"، كما قال ابن منظور [2]. بناءً على ما سبق، يرتبط قوله تعالى: "سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" بأمرين، أولاً: كلمة "سنلقي" وهي ترتبط بعملية نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ)، لأن الإلقاء يكون بشكل عمودي أو توجيهي. ثانياً: جملة "قولاً ثقيلاً" منسوبة إلى ماهية وطريقة تنزيل الرسالة السماوية واستلامها من قبل النبي محمد (ﷺ). ورد في الموطأ وغيره أنه سئل عليه الصلاة والسلام: كيف يأتيك الوحي؟ فقال: "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي المَلَك رجلاً، فيكلمني فأعي ما يقول". قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقاً" [3]. وفي رواية أخرى، قال الإمام أحمد: حدثنا قتيبة، حدثنا ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عمرو بن الوليد، عن عبد الله بن عمرو، رضي الله عنهما، قال: سألت رسول الله فقلت: يا رسول الله، هل تحس بالوحي؟ فقال رسول الله: "أسمع صلاصل ثم أسكت عند ذلك، فما من

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص44

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص3777

[3] الإمام مالك بن أنس، الموطأ، ترجمة وتحقيق بشار عواد معروف، ج1، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص279

مرَّة يوحي إليَّ إلا ظننت أن نفسي تُقبض" [1]. إن حالة المشقة التي يواجهها النبي عند تلقي الوحي لا ترتبط بالشقاء، بل بعظمة التنزيل الإلهي، لأن ثقل القول كما تصفه الآية، له طابع قدسي، وفيه تعبير عن أصالة النص، وذلك يتطلب بيئة تحفظ خصوصيته ورسولاً يحافظ على أمانته، ويستوعب ثقل الرسالة السماوية في الميزان الإلهي. في هذا السياق، يبين واحد من أحاديث النبي ضرورة الخصوصية والطهارة عند تلقي الآيات القرآنية عن الوحي، فعندما "أخبر النبي صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فاجأته، وأرادت اختباره، فقالت: اجعلني بينك وبين ثوبك، فلما فعل ذلك ذهب عنه، فقالت: إنه ملك وليس بشيطان. ومعناه أنه لا يقرب النساء" كما قال ابن خلدون في مقدمته [2]. ومن المهم الإشارة إلى خصوصية البيئة عند تلقي النص القرآني، وهذا الأمر يفتح الباب أمام دراسة بيئة كل آية من ناحية سيكولوجية واجتماعية من أجل تكوين صورة شاملة ودقيقة في فهم نص القرآن. نستنتج من خلاصة الآيتين أن قوله تعالى "أو زد عليه" تعني (تكرار قراءة القرآن) وقوله "سنلقي" تعني (تعليم الدرس من قبل الوحي)، وكلمة "قولاً" تعني (اللفظ باللسان)، وكلمة "ترتيل" تعني (التبيين والوضوح). قال ابن منظور: "رتل الكلام: أحسن تأليفه وقال أبو العباس: ما أعلم الترتيل إلا التحقيق والتبيين والتمكين، أراد في قراءة القرآن، وقال ابن عباس في قوله تعالى: "ورتل القرآن ترتيلاً": أي بينه تبييناً، وقال أبو

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص190

[2] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص202

إسحاق: والتبيين لا يتم بأن يعجل في القراءة، وإنما يتم التبيين بأن يبين جميع الحروف ويوفيها حقها من الإشباع" [1].

* **الثالثة:** قوله تعالى: "وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مُكث ونزلناه تنزيلاً" {الإسراء: 106}

قال الشريف الرضى "هذه استعارة، ومعنى فرقناه: أي بيناه للناس بنصوع مصباحه، وشدوخ أوضاحه، حتى صار كمفرق الفَرس في وضوح مَخَطه أو كفرق الصبح في بيان منبلجه". وقال بعضهم "معنى فرقناه أي فصلناه سوراً وآيات. وذلك بمنزلة فرق الشعر، وهو تمييز بعضه من بعض، حتى يزول التباسه، ويتخلص التفافه" [2].

بينما قال القرطبي في تفسير الآية: "قرأ ابن عباس وعلي وابن مسعود وأُبي بن كعب وقتادة وأبو رجاء والشعبي: "فرقناه" بالتشديد أي: أنزلناه شيئاً بعد شيء لا جملة واحدة، إلا أن في قراءة ابن مسعود وأُبي: "فرقناه عليك". أما قوله "على مُكثٍ" أي: تطاول في المدة شيئاً بعد شيء، ويتناسق هذا القرآن على قراءة ابن مسعود، أي: أنزلناه آية آية، وسورة سورة. أما على القول الأول فيكون "على مُكثٍ" أي: على ترسُل في التلاوة وترتيل. قاله مجاهد وابن عباس وابن جُريح. فيُعطي القارئ القراءة حقها من ترتيلها وتحسينها وتطييبها بالصوت الحسن ما أمكن من غير تلحين ولا تطريب مؤد إلى تغيير لفظ القرآن بزيادة أو نقصان، فإن ذلك حرام على ما تقدم أول الكتاب. وأجمع القراء على ضم الميم من "مُكث" إلا ابن مُحيصن فإنه قرأ: "مَكث" بفتح الميم. ويقال: مَكثٍ ومُكثٍ ومِكث؛ ثلاث لغات. قال مالك: "على مُكث": على

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص1578

[2] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، ص205.

تثبيت وترسُل. أما قوله تعالى: "ونزلناه تنزيلاً" فهي مبالغة وتأكيد بالمصدر للمعنى المتقدم، أي: أنزلناه نجماً بعد نجم؛ ولو أخذوا بجميع الفرائض في وقت واحد لنفروا [1].

كما أورد ابن كثير في تفسيره، عن ابن عباس أنه قال: "فرقناه" بالتشديد، أي: نزلناه آية آية، مبيناً مفسراً؛ ولهذا قال: "لتقرأه على الناس" أي: لتبلغه الناس وتتلوه عليهم "على مُكث" أي: مهل "ونزلناه تنزيلاً" أي: شيئاً بعد شيء [2]. كما جاء في كتاب لطائف الإشارات لفنون القراءات: "عن ابن محيصن (فرقناه) بتشديد الراء، فالتضعيف للتكثير، أي: فرقنا آياته بين أمر ونهي وحكم وأحكام ومواعظ وأمثال وقصص وأخبار ماضية ومستقبلية، أو يكون المراد التفريق، والتنجيم. والجمهور بتخفيفها، أي: بينا حلاله وحرامه، أو فرقنا فيه بين الحق والباطل" [3]. قال البيضاوي: "وقرآناً فرقناه: نزلناه مفرقاً منجماً. وقيل فرقنا فيه الحق من الباطل فحذف الجار كما في قوله: ويوماً شهدناه. وقرئ بالتشديد لكثرة نجومه فإنه نزل في تضاعيف عشرين سنة. "لتقرأه على الناس على مُكث" على مهل وتؤدة، فإنه أيسر للحفظ وأعون في الفهم [4].

إن هذا الالتزام القرآني في حث النبي على قراءة القرآن للناس على "مُكث" يفيد بأهمية التعليم القرآني للنبي محمد (ﷺ)، وضرورة تطبيق آياته –بما فيها من أحكام وتشريعات– بين الناس. لقد كانت لغة الإرشاد والنصح الإلهي للنبي محمد (ﷺ) بالأناة في قراءة القرآن سراً من

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص187،188

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج5، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص127

[3] أبو العباس القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج8، (المدينة المنورة: مركز الدراسات القرآنية، 2013)، ص2728

[4] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج15، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص323

أسرار طريقة التعليم. كما أن الأناة تعتبر ضرورة للانكشاف المعرفي لمعاني النص القرآني وتوجيهاً إلهياً نحو ضرورة التأمل في النص المنقول مع الرفق في نقله إلى الناس كي يسمعوه ويصح لهم معناه. لم يكن إعلام الوحي وكشفه عن الآيات للنبي محمد (ﷺ) يهدف إلى نقل النص القرآني للنبي محمد (ﷺ) فقط، بل كان يهدف إلى ضرورة التمهل الذي يقود إلى إدراك أهمية تعليم القرآن للناس وتعميمه. كما أن الاعتراف الإلهي بتنزيل القرآن مفرقاً على فترة طويلة، يشير إلى أن القرآن لم يكن نصاً جمالياً تم تنزيله بغرض إثبات الذات الإلهية وتثبيت وجود الدين، بل كان لطول فترة تلقي النص القرآني هدف مركزي، وهو إحياء النظر العقلي بشكل عملي في الاستفادة من ثمرة العلم القرآني. لقد منح الله للنبي محمد (ﷺ) فترة كافية كي يفيض بنور علمه الإلهي وآداب سنته النبوية حتى لا يستثقل الناس أحكام وفرائض الدين إذا ما طُبقت مرّة واحدة. لقد كان التريث صمام الأمان لتثبيت المنهاج الشرعي ودليله نحو إتمام أخلاق النفوس، وآداب المعيشة، وتهذيب السلوك الاجتماعي.

* **الرابعة:** الآيات التالية من سورة القيامة: "لا تحرك به لسانك لتعجل به (16) إن علينا جمعه وقرآنه (17) فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه (18) ثم إن علينا بيانه" (19)

مجمل هذه الآيات تتضمن مسائل ذات صلة بما شرحته سابقاً، لأنها تشير إلى عملية نقل للقرآن منطوقاً حرفياً باللسان العربي وليس إلهاماً أو إيحاءً بلغة مجهولة وغير مفهومة. بعد ذلك يحدث الاستماع للنص القرآني من قبل النبي الذي يقوم بحفظه، ومن ثم يُعيد قراءته، وأخيراً يبينه الله له بهدف تمكينه من فهم القرآن ضمن عملية تعليمية دقيقة ومركّزة. بمعنى آخر كما يقول هشام جعيط "لدى الرسول دائماً مسافة زمنية بين إتيان الوحي واستيعابه في الداخل وبين تخريجه في شكل قرآن. كما أن النبي يتلو بكل هدوء، أما الوحي فهو زلزال نفساني لا

يَبَان منه شيء سوى ما يُروى عن عائشة من تصبب العرق على وجهه في اليوم البارد شديد البرد" [1]. لأهمية هذه الآيات من سورة القيامة، سأنقل تأويلات أهم المفسرين لها، ومن ثم سنقدم تأويلنا الشخصي لعملية الوحي، وذلك لكثرة تفاصيلها وأهميتها في فهم عملية الإيحاء وطريقة نقل الرسالة السماوية إلى النبي محمد (ﷺ) كما يلي:

أولاً: الآية ستة عشر: "لا تحرك به لسانك لتعجل به" (16)

قال القرطبي نقلاً عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: "كان رسول الله إذا نزل عليه القرآن يحرك به لسانه، يريد أن يحفظه فأنزل الله "لا تحرك به لسانك لتعجل به" [2]. وقال الطبري: "كان النبي إذا نزل عليه من القرآن شيء عجل به، يريد حفظه من حبه إياه، فقيل له: لا تعجل به فإنا سَنحفظه عليك. وقال آخرون: بل السبب أنه كان يكثر تلاوة القرآن مخافة نسيانه" [3]. أما الرازي فأورد في تفسيره: "أن الرسول يظهر التعجيل في القراءة مع جبريل، وكان يجعل العذر فيه خوف النسيان، فكأنه قيل له إنك إذا أتيت بهذا العذر لكنك تعلم أن الحفظ لا يحصل إلا بتوفيق من الله وإعانته، فاترك هذا التعجيل واعتمد على هداية الله" [4]. كل ما ورد لدى غالبية المفسرين صحيح، لكن على وجه الدقة لا بد من الالتفات إلى أن الآية بدأت بـ "لا" الناهية وهي تفيد

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص91

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص425

[3] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص213

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص223

الكف عن القيام بالحدث "أي الاستعجال في النطق"، وهذا النهي في الآية يتبعه طلب، ويَرِد هذا الطلب بالشرح في الآيات التالية، حيث يعلل الله سبب النهي عن تحريك اللسان، ليقدم طريقة أخرى لعملية التحريك "أو على وجه الدقة عملية الحفظ بغرض الإتقان. إن "لا الناهية" كما يقول الجرجاني "هي التي يُطلب بها ترك الفعل وإسناد الفعل إليها مجاز؛ لأن الناهي هو المتكلم بواسطتها" [1]. بالتالي فإن النهي عن التحريك هو في مضمونه نهي عن الاستعجال في النطق، أو رفض التكرار السريع بدون اكتمال ترتيله كاملاً على لسان الوحي، وذلك ليس لضرورة الحفظ فحسب، بل لغاية التمكن من فهم آيات القرآن بكل أريحيّة، "أي لا تنطق بالنص فتوصف يا محمد بالاستعجال". كما أن في أمر النهي الإلهي تعليم وتثبيت لصبر النبي محمد (ﷺ) على أمر الله، ومفاده أن العملية ليست ميكانيكية، بل هي عملية حيوية عقلية تتطلب الأناة من قبل النبي محمد (ﷺ). فيما يخص هذه الآية أورد فخر الدين الرازي احتجاجاً وإيضاحاً هاماً، حيث قيل: "إذا كان الاستعجال بإذن الله فكيف نهاه عنه؟ أجاب الرازي: لعل ذلك الاستعجال كان مأذوناً فيه إلى وقت النهي عنه" [2]. قد تكون هذه حجة غير منطقية لأننا وقفنا موقفاً حازماً ضد الفكرة القائلة بأن الوحي مرتبط بالسرعة، وحجتنا في ذلك أن التنزيل القرآني هو عملية تعليمية وليست مجرد استعراض إلهي بغرض إيصال نص بدون أي شرح وتمكين له عند أنبيائه ورسله. بالتالي لم يكن هناك استعجال مأذون فيه، ولو وقع الاستعجال من قبل النبي محمد (ﷺ) فقد يكون ذلك في المرحلة الأولى من نزول الوحي لأن هذه الآية مكيّة وليست مدنيّة، والمعروف أن الآيات المكيّة أسبق من الآيات المدنية. إذن، لا يمكن

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص160

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص224

تبرير النهي عن الاستعجال إلا لتأكيد أهمية عملية تعليم النص القرآني للنبي محمد (ﷺ) وفق مراحله المقررة إلهياً كما في الآيات التي نشرحها. لم تكن هذه الآية الوحيدة التي نهت النبي عن الاستعجال، بل ثمة آيات أخرى في القرآن، ومنها الآية مائة وأربعة عشر من سورة طه: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه" (114). وهاتان الآيتان تبرران شغف النبي وحبه للتكليف من أجل نقل الآيات القرآنية.

ثانياً: الآية سبعة عشر: "إن علينا جمعه وقرآنه" (17)

قال القرطبي مفسراً الآية "يعني جمعه في صدرك ثم تقرؤه" [1]. أما الطبري فقال "إن علينا جمع هذا القرآن في صدرك يا محمد حتى نثبته فيه" [2]. في حين أورد ابن كثير في تفسيره "إن هذه هي الحالة الأولى وهي جمعه في صدره" [3]. أما الرازي فقال: "إن "على" للوجوب، فقوله "إن علينا" يدل على أن ذلك كالواجب على الله تعالى، ومعناه علينا جمعه في صدرك وحفظه. أما كلمة "قرآنه" فالمراد من القرآن القراءة، وعلى هذا التقدير ففيه احتمالان (أحدهما) أن يكون المراد جبريل، سيعيده عليك حتى تحفظه، (والثاني) أن يكون المراد أننا سنقرئك يا محمد إلى أن تصير بحيث لا تنساه، وهو المراد من قوله (سنقرئك فلا تنسى)، فعلى هذا الوجه الأول، يكون القارئ هو جبريل عليه السلام [4].

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص425

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص413

[3] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج8، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص278

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص224

تعتبر كافة التفسيرات صحيحة لكنها تفسيرات مستعجلة، وهنا وجب التوضيح بأن كل آية تمثل جزءاً خاصاً وهاماً من عملية نقل الرسالة السماوية. لمَّا بدأ النهي عن الاستعجال في الآية الأولى، وجب أن يَرِد تسلسلٌ دقيقٌ للعملية التي يريد الله من النبي محمد (ﷺ) أن يتبعها. لهذا فإن الآية الثانية فيها تتابع في السرد القرآني، فهي تشير إلى وجوب جمع نص الآيات، لقوله "إن علينا جمعه وقرآنه"، حيث إن الهاء في كلمة "جمعه" فيها احتمالان: الأول: أنها تعود على نص كل آية في القرآن أو كل آية في سورة القيامة فقط، إذا افترضنا نزول السورة كاملة في حادثة من حوادث نزول الوحي. الاحتمال الثاني: أن تكون كلمة "جمعه" عائدة على القرآن كله، بدليل قوله في الآية الأولى من سورة القدر "إنا أنزلناه في ليلة القدر"، أي القرآن ككل، وبالتالي فإن قوله "إن علينا جمعه وقرآنه"، وقوله "أنزلناه في ليلة القدر" تدلان على أن الجمع والتنزيل في ليلة واحدة ممكن الحدوث، وقد يكون نزل في كل ليلة من ليالي القدر بشكل سنوي لمدة اثنين وعشرين عاماً وهي مدة نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ)، أو أن يكون قد اكتمل نزول القرآن في ليلة القدر وهذا الرأي أرجح، وكأن الله يقول للنبي محمد (ﷺ) لا تستعجل حفظه ومعرفة شرحه في ليلة واحدة من ليالي القدر، لاسيما إذا سلّمنا بالروايات التي تقول إنه نزل في ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين ليلة من ليالي القدر. أما فعل "الجمع" في كلمة "جمعه" فإنه يعود إلى الوحي جبريل الموكل بعملية الجمع والنقل والترتيل والبيان، "أي أن النص يتم جمعه وتركيزه كي يصبح نصاً مكتملاً سهل النقل والتسليم للنبي جاهزاً"، ويجوز ذلك لنص الآية أو السورة الواحدة أو القرآن كاملاً. أما كلمة "قرآنه" في الآية، فنحن نتفق مع تفسير فخر الدين الرازي -كما سبق ذكره- لأنه أدق من التفسيرات الأخرى، حيث قال إن المراد من القرآن القراءة. نرى أن "الهاء" في "قرآنه" تعود إلى الوحي، ولأن القرآن ليس قرآن الوحي، بل هو قرآن الله، نقول إن الهاء تعود على "فعل الوحي في ترتيل

القرآن"، ويكون النبي في هذه الحالة مستمعاً ومتلقياً ومستعداً للحفظ. أما الآية الثالثة فهي استكمال للعملية التعليمية، كما سنوضح.

ثالثاً: الآية ثمانية عشر: "فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه" (18)

إن قوله تعالى "إذا قرأناه" يشير إلى أن القارئ هنا هو الوحي، وهذا دليل على أن الوحي يقرأ القرآن مرتلاً لأن الله لا يقرأ بصوته، بل بصوت الوحي، و"الهاء" في كلمة "قرأناه" ضمير "نحن" يعود إلى الوحي، والقراءة فعل يقوم به جبريل المكلف بالوحي. كما تدل كلمة "قرأناه" على أن النص نزل "مقروءاً" لفظاً بشكل صريح، وليس فقط منقولاً بشكل حسي أو هذياني كما يظن بعض الناس. قال القرطبي في تفسير قوله تعالى "فإذا قرأناه فاتبع قرآنه" أي: فاستمع له وأنصت. ثم إن علينا أن نقرأه، وقال: فكان الرسول إذا أتاه جبريل استمع، وإذا انطلق جبريل قرأه النبي كما أقرأه [1]. وقال الطبري في تفسيره "يعني: فإذا تلي عليك فاعمل به من الأمر والنهي" [2]. إن قوله "فاتبع" هي إشارة إلى القرآن، ودليل على ضرورة اتباعه، وهذه الآية تدل على التتابعية وضرورة إعادة القراءة من قبل النبي، وتشير عملية تلقي النص القرآني إلى أهمية التلقين، بالاستناد إلى تنظيم ودقة العملية التعليمية المحددة للنبي بأمر الله، إذ إن التعليمات في هذه الآية تخص تعلّم حفظ النص وتلاوته مرتلاً. يقول ابن كثير: "فإذا قرأناه" أي: إذا تلاه عليك الملك عن الله عز وجل، "فاتبع قرآنه" أي: فاستمع له، ثم اقرأه كما أقرأك إياه" [3]. ينسجم تفسير ابن كثير مع ما تقدم شرحه، إذ

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص425

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص413

[3] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج8، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص278

يفيد بأن الآية تخص حفظ النص وتكرار تلاوته مرتلاً لمعرفة طريقة أدائه. أما الرازي فيقول في تفسيره: "فاتّبِع قراءته، أي لا ينبغي أن تكون قراءتك مقارنة لقراءة جبريل، لكن يجب أن تسكت حتى يتم جبريل عليه السلام القراءة، فإذا سكت جبريل فخذ أنت في القراءة، لأنه عليه السلام أُمر أن يدع القراءة ويستمع من جبريل عليه السلام، حتى إذا فرغ جبريل قرأه" [1]. تعقيباً على تفسير القرطبي السابق، نقول إن جبريل لا ينطلق مغادراً بعد القراءة، بل تشير الآيات إلى قيام جبريل بالتلاوة؛ فيحفظ النبي ثم يكرر ما قرأه جبريل، لأن الآية التالية "رقم تسعة عشر" تفيد بعد ذلك بأن النص يتم بيانه للنبي لقوله تعالى: "ثم إن علينا بيانه"، وهذا جزء آخر من عملية التعليم. في هذا الإطار وجب الإشارة إلى كلمة "فاتّبِع"، حيث وردت بصيغة الأمر، وهي تدل على ضرورة اتّباع النبي محمد (ﷺ) ما يُتلى عليه من قبل الوحي ثم يردده لأن كلمة "قرآنه" جاءت محددة في نص الآية "فاتّبع قرآنه"، والهاء في "قرآنه" أيضاً ضمير يعود إلى الوحي، "أي يا محمد اتّبع القرآن الذي يتم ترتيله عبر الوحي وردده". ويتبين لنا أن "الهاء" في كلمتي "قرأناه" و "قرآنه" تعودان إلى قراءة الوحي، وهو دليل على أن الوحي يقرأ النص لفظاً باللغة العربية، والقراءة تكون بالصوت. قال الفراء في وصف كلمة قرآنه في الآية "إن القراءة والقرآن مصدران" [2]. تؤكد الآية على أهمية تمكين النبي من حفظ الآيات من خلال تكرار الترتيل بعد الوحي، وهذا ما تفسره الآية الخامسة من سورة الأعلى لقوله تعالى: "سنقرئك فلا تنسى" (5)، حيث تدل كلمة "سنقرئك" على أن النبي يقرأ مُردداً بينما يستمع إليه الوحي. أما النهي

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص225

[2] أبوعبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص426

عن النسيان في قوله "فلا تنسى" فهو تأكيد على ضرورة إجادة حفظ النص، والترتيل جزء مهم من عملية التحفيظ بهدف إتقان النص.

رابعاً: الآية تسعة عشر: "ثم إن علينا بيانه" (19)

تدل الآية على أن البيان والشرح غير القراءة لما تقدم ذكره. لقد أجمع غالبية المفسرين كالقرطبي والطبري وابن كثير على تفسير متشابه للآية، حيث ذكر ابن كثير "أي بعد حفظه وتلاوته سوف نبينه لك ونوضحه، ونلهمك معناه على ما أردنا وشرعنا" [1]. أما فخر الدين الرازي فقد أشار إلى مسألة هامة تخص العلاقة بين الخطاب والبيان، حيث قال: "أجاب أبو الحسين: أن ظاهر الآية يقتضي وجوب تأخير البيان عن وقت الخطاب، وأنه من الواجب أن يُقرن باللفظ إشعاراً بأنه ليس المراد من اللفظ ما يقتضيه ظاهره، فأما البيان التفصيلي فيجوز تأخيره فتُحمل الآية على تأخير البيان التفصيلي" [2]. يشير البيان هنا إلى إعادة تفسير كل ما تقدم ذكره في الخطاب القرآني، ما يعني أن عملية تعليم الآيات للنبي تتم وفق مسارات مختلفة ومرتبة يكون فيها الاستماع والحفظ وتكرار القراءة والتفسير مميزات أساسية لاكتمال العلم بالمعنى الدقيق والكلي للمنهاج القرآني. كما أن تكرار أمر الوجوب في قوله تعالى: "إن علينا بيانه" وما سبقها في قوله تعالى: "إن علينا جمعه" تشيران إلى أن النبي تلقى شرحاً تعليمياً مفصلاً للنص القرآني، وقد نقله إلى أصحابه مشروحاً. كما أن البيان قد يمثل إجابة للأسئلة التي ألقاها النبي خلال القراءة -إن حدث ذلك- وهو متوقع بالنظر إلى تفاصيل عملية التعلم، بدءاً من النهي عن الاستعجال في أول الآية وصولاً إلى الاستماع والحفظ وتكرار القراءة. ذكر طه

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج8، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص278

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص225

عبد الرحمن "أن وظيفة الوحي ليست هي التعريف بالكونيات -وسماها المُلكيات- وإنما التعريف بالآيات -وسماها بالملكوتيات- فالقيم الأخلاقية هي آيات معنوية وُضعت في باطن الإنسان بإرادة الله سبحانه وتعالى" [1] كما قال.

بناءً على ما سبق من شرح مفصل للآيات الأربع من سورة القيامة، يتضح أن علاقة النبي محمد (ﷺ) مع النص القرآني، خاضعة لعملية تعليمية توضحها الآيات السابقة؛ كأن المراد من ذلك باختصار "لا تستعجل يا محمد وتنطق بالنص قبل أن نجمعه كي نردده عليك بوضوح وبشكل كامل، ومن ثم عليك أن تحفظه، ثم تردده من بعدنا، وبعدها سوف نبينه ونشرحه لك بعدما يتأكد أنك حفظته. هذه العملية على دقتها -وتحديداً في الجزء الخاص باستماع النبي محمد (ﷺ) واتباعه لقراءة الوحي بالتكرار- تدل على أن تلاوة النص مرتلاً كان له نصيب من عملية التعليم، وذلك ينسجم مع ما تقدم شرحه حول قوله تعالى: "أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً" وقوله أيضاً "كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً". قال هشام جعيط مفسراً معنى القراءة في بداية سورة العلق في قوله تعالى "اقرأ"، وهو تفسير ينطبق على الآيات السابقة "إنها ليست بقراءة نص مكتوب وبتلاوة في الخلوة، وإنما استخراج الوحي من القلب وقراءته بالصوت باسم الله، أي نيابة عن الله" [2]. إذن، لا يمكن إنكار وجود الصوت، لكن يمكن الاختلاف على طريقة الترتيل، فهي إما تكون جهراً كالقراءة العادية أو استخراج الوحي من القلب كما يقول جعيط، أو عبر طريقة حسية باطنية غير مرئية يكون الصوت فيها مسموعاً داخلياً في ذات النبي محمد (ﷺ).

---

[1] طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص60

[2] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص24

يؤكد التأويل السابق أن الله يوجه بقراءة القرآن، بل ويُقرأ مرتين "الأولى على لسان جبريل" و "الثانية على لسان النبي محمد (ﷺ)، وهي الإعادة"، وذلك للتحقق من النص وتثبيت طريقة قراءته بشكل صحيح، وذلك ينسجم مع التأويل الذي تقدم شرحه للآية اثنين وثلاثين من سورة الفرقان في قوله تعالى: "كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً" (32). والآيات السابقة رقم أربعة من سورة المزمل لقوله تعالى: "أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً" (4). (انظر الشرح في الفصل الخامس).

في أحد الفقرات الهامة، طرح هشام جعيط الكثير من الأسئلة حول مضامين الآيات السابقة، إذ قال في كتابه "الوحي والقرآن والنبوة": "إن القرآن يذكر أن محمداً يُحرك شفتيه لحفظ ما أُنزل عليه في سورة القيامة: "لا تحرك به لسانك لتعجل به (16) إن علينا جمعه وقرآنه" (17). ويسأل جعيط: هل المقصود بالحفظ رسمه في الذاكرة؟ فتكون الآية هنا متعارضة مع آية أخرى وهي رقم ستة في سورة الأعلى لقوله تعالى: "سنقرئك فلا تنسى" (6) وما معنى "قرآنه"؟ هل الله عن طريق الروح هو الذي يوجه التلاوة؟ وكذلك عندما يتطرق النص المقدس إلى ما يضعه الشيطان على لسان أي نبي في الآية اثنين وخمسين من سورة الحج: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يُلقي الشيطان ثم يُحكِم الله آياته والله عليم حكيم" (52). ماذا يكون معنى هذا سوى أن لحظة الوحي ولحظة القرآن ليستا تماماً منفصلتين، وأن ثمة إشكالاً وغموضاً لم يخل منهما أي دين" [1].

لقد أجبنا على الأسئلة الثلاثة الأولى بالشرح والتفصيل وهي: هل المقصود بالحفظ رسمه في الذاكرة؟ وما معنى كلمة "قرآنه"؟ وهل الله عن طريق الروح هو الذي يوجه التلاوة؟ (انظر الشرح في هذا

[1] المصدر السابق، ط2، ص92

الفصل). أما السؤال الأهم عن الغموض الذي يكتنف الآية اثنين وخمسين من سورة الحج، وتحديداً التمييز بين لحظة الوحي ولحظة القرآن، فنجيب عليه كما يلي:

لا شك أن الآية اثنين وخمسين من سورة الحج تشكل حساسية بالغة من ناحية التأويل إذا فُهمت بطريقة غير دقيقة. لقد اطلعت على غالبية التفاسير، ومن بينها تفسير الطبري المختصر في شرح هذه المسألة. أما الرازي والقرطبي وابن كثير، فقد ورد في تفسيراتهم كثير من التفاصيل التي تشتمل على تعقيدات لأن فيها رد على كثير من الشبهات التاريخية، ولذلك سوف نتجنب نقلها، لكن سنورد أهم التفسيرات الدقيقة التي تنسجم مع مادة الوحي، وسنضيف عليها تأويلنا الخاص لهذه الآية. ورد في تفسير القرطبي قوله:

"قال الفراء الرسول الذي أرسل إلى الخلق بإرسال جبريل عليه السلام إليه عِيَاناً، والنبي الذي تكون نبوته إلهاماً أو مناماً، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً. قال المهدوي: وهذا هو الصحيح، أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً". وكذلك ذكر القاضي عياض في كتاب الشفا، قال: إن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسول، واحتج بحديث أبي ذر، وأن الرسل من الأنبياء ثلاث مائة وثلاثة عشر، أولهم آدم، وآخرهم محمد" [1]. كما ورد في مجمل التفاسير ومنها تفسير القرطبي: "أن معنى "تمنى": حدَّث، وليس "تلا"؛ من التلاوة. روي عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: "إلا إذا تمنى" يعني إلا إذا حدّث، "ألقى الشيطان في أمنيته" قال: في حديثه "فينسخ الله ما يلقي الشيطان"، أي: فيبطل الله ما يلقي الشيطان. قال النحاس: وهذا أحسن ما قيل في الآية وأعلاه وأجلّه [2]. كما حكى الكسائي والفراء:

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص424

[2] المصدر السابق، ج14، ط1، ص430

"أن معنى "تمنى": أي إذا حدّث نفسه، وهذا هو المعروف في اللغة. وحكيا أيضاً: "تمنى": أي إذا تلا" [1]. أما الرازي، فقال: "إن التمني جاء في اللغة لأمرين (أحدهما) تمني القلب (والثاني) القراءة. وقيل إنما سُميت القراءة أمنية لأن القارئ، إذا انتهى إلى آية رحمة تمنى حصولها، وإذا انتهى إلى آية عذاب تمنى أن لا يُبتلى بها" [2].

يريد غالبية المفسرين الإشارة إلى أن الآية تتعلق بالوسوسة التي تحدث خلال تلاوة القرآن. لهذا السبب اعتبر معنى التمني "القراءة".

بالنسبة لتأويلنا، لا بد من الإشارة إلى ثلاث كلمات مركزية في الآية تقدم معنى يعتبر أحد وجوه الصواب، وهذه الكلمات هي "تمنّى" و "أمنيته" و "يُحْكم". سنلاحظ أن كلمة "تمنّى" في الآية تعود إلى كل "رسول" أو "نبي" أرسله الله، أي أن هؤلاء بوصف الآية هم الذين يتمنون.

أما كلمة "أمنيته" في نفس الآية، فإن "الهاء" فيها ضمير يعود إلى الرسول أو النبي. وبالتالي فإن فعل التمني كله في الآية يعود إلى الأنبياء والرسل. في هذه الحالة لا يكون فعل التمني خاصاً بالشيطان، بل هو يقوم بالتضييق على الأماني، وبث وساوسه فيها، ولذلك فإن الله عندما يُحكم آياته فإنه ينظر إلى أمنيات رسله وأنبيائه من دون الوساوس التي ألقيت فيها، وهذا ما يؤكد لنا أن النص القرآني خال من أي وساوس شيطانية وردت على لسان الأنبياء، وهو ما يجعله نصاً مقدساً. هنا يجب التوكيد على مسألة مهمة قبل استكمال شرح الآية، وهو أن الأنبياء والرسل ليسوا آلهة ولا ترفعهم مكانتهم إلى مرتبة الألوهية أو القداسة كما هو الحال في الديانات الأخرى "كالمسيحية التي تعتبر عيسى روح الله وكلمته". بالتالي فإن الأنبياء والرسل عاجزون عن إبداع النص القرآني لأنه تنزيله وكشفه وإبداعه خاصية

---

[1] المصدر السابق، ج14، ط1، ص431

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج23، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص52

إلهية، وهذا ما يرفع عنهم صفة المعرفة المطلقة. بالتالي فإنهم يقفون دائماً في موقع المتسائل، ونستدل على التصديق بضرورة تحقق سؤالهم وأهميته من خلال الآيات التالية:

الآية واحد وعشرون من سورة التكوير لقوله تعالى في وصف الوحي: "مطاع ثم أمين" (21).

نلاحظ أن لهاتين الصفتين خصوصية، وهما "مطاع وأمين". الذي يهمنا هنا هو الصفة الأولى، "أي مطاع"، لأنها تدل على أن الوحي يُسمع رأيه في الملأ الأعلى، وذلك استجابة لأسئلة الأنبياء عند ورودها بكافة الصيغ التي ورد ذكرها في القرآن، ومنها سؤال نوح لربه في قوله تعالى: "قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين" {هود: 47} وسؤال زكريا لربه في قوله تعالى: "هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء" {آل عمران: 38} كما قيل إن النبي قال لجبريل عليه السلام، هل أصابك من رحمة الله شيء؟ قال "نعم؛ كنت أخشى العاقبة فأمِنت لثناء الله عز وجل عليّ بقوله تعالى: "ذي قوة عند ذي العرش مكين (20) مُطاع ثم أمين" (21) [1] .

بناءً على ما سبق، فإن "الأمنيات" هي "كالأسئلة" يُرَدُ فيها الطلب من خلال الوسيط وهو الوحي، إذا أخذنا في عين الاعتبار أن التعامل الإلهي مع الأنبياء والرسل غير مرئي تماماً، وبالتالي فإن أمنياتهم أمر محتوم، ومتوقعة في نفس كل نبي ورسول. يقول الجرجاني: "التمني: هو طلب حُصُول الشيء سواء كان ممكناً أو ممتنعاً" [2]. لقد عبّر أمير

---

[1] أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ص58

[2] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص59

الشعراء أحمد شوقي عن علاقة الأمنيات بالمطالب في بيت الشعر المعروف بقوله:

وما نيل المطالب بالتمني *** ولكن تؤخذ الدنيا غِلابا.

لا شك أن مطالب الأنبياء وأمانيهم لا تُرد عند الله لأنه هو الذي أرسلهم لتبليغ الرسالات وهو خير مجيب عن كل سؤال ودعوة وطلب. لهذا السبب نلاحظ كيف أن الله موصوف بأنه خبير وعليم بكل أمنية يتمناها كل نبي أو رسول، فهو القائل في الآية ستة عشر من سورة ق: "ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس له نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد" (16). الوسوسة هنا ليس بالضرورة سلبية، بل تعني "ما تحدثه نفسه"، ولو كان المعنى سلبياً فقد أراد الله أن يبلغ الإنسان بأنه يعلم ما يخفيه من شر تماماً كما يعلم ما يظهره من خير. كذلك قوله تعالى: "يعلم ما في السماوات والأرض ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور" {التغابن: 4} وأيضاً قوله تعالى: "وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى" {طه: 7} لقد ميّز الله بوضوح بين أمنية كل نبي ورسول، وبين حكمه على تلك الأماني، ولذلك قدَّم الاستنتاج البديع على شكل إقرار للفعل الإلهي، في قوله تعالى: "فينسخ الله ما يُلقي الشيطان، ثم يُحكم الله آياته". كأن الله من واجب الاحتياط يريد القول، رغم وقوع الأمنية إلا أنه لا يتم الأخذ بها كاملاً، بل يتم تمحصيها والتدقيق فيها لأنها قد تكون أمنية يلقيها الشيطان في نفس النبي أو الرسول، ثم أقوم بتحكيمها، ثم أرسل الآيات رداً على تلك الأماني. ليس بالضرورة أن يحدث التدخل الإلهي عبر الآيات، بل يمكن أن يحدث من خلال الفعل عبر تسخير الوحي جبريل للقيام بالرد على وسوسة الشياطين، ويكون ذلك من خلال تدخلات عملية. على سبيل المثال: قال القرطبي في شرح قوله تعالى "ذو مِرة فاستوى" كان من شدة جبريل، أنه أبصر إبليس يكلم عيسى عليه السلام على بعض عقاب من الأرض المقدسة، فنفحه بجناحه نفحة ألقاه بأقصى جبل في الهند. وكان من شدته: صيحته بثمود في عددهم وكثرته،

فأصبحوا جاثمين خامدين. وكان من شدته: هبوطه من السماء على الأنبياء وصعوده إليها في أسرع من الطرف" [1]. نحن هنا نقر بوقوع الأمنيات للأنبياء والرسل باعتباره أمراً طبيعياً، وبحدوث وسوسة الشيطان عند التمني لكافة الناس وليس فقط الأنبياء والرسل. كما نقر بمعرفة الله المطلقة لكل تلك الأماني الخفية والمعلنة. ولهذا السبب نقول إن الآية اثنين وخمسين من سورة الحج جاءت لتدافع عن النفس الإنسانية للأنبياء والرسل كي تحميها من وقوع الوساوس، وما يمكن أن يفكر به أي نبي أو رسول في سره وعلانيته، وهذا في حد ذاته ينفي العصمة عن الأنبياء لكنه يُرسخ لمكانتهم كأشخاص مُصطفين وأن عنايتهم بيد الله. ليس هذا فحسب، بل نُلاحظ كيف أن الله يتدخل بشكل دقيق كي يبرز دوره في رد كيد الشياطين عن أنبيائه ورسله في قوله تعالى "ثم يُحْكم الله آياته" رداً على جملة "يلقي الشيطان في أمنيته"، فيكون "الإحكام الإلهي" في مواجهة "الإلقاء الشيطاني" هو المسار المقدس للنص القرآني، وفي ذلك تأكيد على أن التمحيص والتدقيق لا يكون للنبي أو الرسول، بل يكون لماهية الأمنية، لذلك ذكر كلمة "يُحكم". قيل في معنى كلمة حكم: "أي منع منعاً لإصلاح. والحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا سواء ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه" [2]. هكذا يعتبر الإصلاح والقضاء بالشيء وإلزامه بمثابة وظيفة إلهية تتم عبر تحكيم الآيات ومن ثم إبلاغها للأنبياء. إن التحكيم في مقام التمييز بين ما يتمناه الأنبياء والرسل، وبين ما يريده الله فيكشفه لهم عبر تنزيل الآيات، وفي ذلك تأكيد إلهي على أن النص القرآني مطلق في قداسته.

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص12

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص167

قال تعالى: "خلق الإنسان من عجل سأريكم آياتي فلا تستعجلون" {الأنبياء: 37} قال القرطبي: المراد بالآيات: ما دل على صدق محمد من المعجزات، وما جعله له من العاقبة المحمودة. وقيل: ما طلبوه من العذاب، فأرادوا الاستعجال وقالوا: "متى هذا الوعد"، وما علموا أن لكل شيء أجلاً مضروباً [1].

إذا كانت الآية رداً على المستعجلين بالآيات الذين يتحدون الله، فهي أيضاً نصرة لدعوة ورسالة النبي محمد (ﷺ) سواء بطلب وأمنية أو من غير طلب وأمنية، لأن في الأمر تثبيت لنبوته رداً على المكذبين. تشير الآية إلى أن عملية الكشف الإلهي عن آياته وعرضها على الأنبياء والرسل لا تتم بسرعة، لاسيما إذا كانت تتعلق بطلب أو أمنية أو حادثة اجتماعية، إنما يكون الانتظار ضروري لصالح ورود النص النهائي، ومن المعروف أن التسرع فعل شيطاني. نستنتج مما سبق، أنه عندما يحكم الله آياته تصير ماثلة أمام الكفار والمنافقين والمنكرين لألوهيته أو لنبوة محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، إذ يكون التحكيم بمثابة البرهان لتثبيت الأماني أو تعديلها بحسب البرهان والحكم الإلهي، بالاستناد إلى معرفة الله المطلقة بخلقه، ومَن وقع عليهم التمني. على سبيل المثال: حدث تدخل إلهي في كثير من المواقف التي تعرض لها الأنبياء من أجل مساندتهم ونصرتهم أمام أقوامهم وبالتحديد عند تعرضهم للخطر. كذلك الحال بالنسبة للأماني، فإذا دعا أحد الأنبياء أن يجعل الله له معجزة للرد على قومه في كفرهم أو استهزائهم، فنجد أن الرد الإلهي يتحقق، أو يُنزل الله آياته للرد على كل أمنية وطلب وشكوى يرفعها الأنبياء إليه. يجب هنا توضيح مسألة هامة، وهي أن العلاقة بين كل نبي وربه ليست علاقة ميكانيكية يكون فيها النبي مكرهاً على تبليغ الرسالة السماوية، بل إن الله جعل لكل نبي مساحته

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص205

في السؤال والطلب والتمني، سراً أو جهراً، وذلك حرصاً على حرية الأنبياء وإظهاراً لإنسانيتهم، بالإضافة إلى الفوارق الأخرى الهامة، كاصطفائهم وتشريفهم على سائر البشر. لقد تجلت ماهية الطلب لغاية تحقيقه، في دعوة موسى ربه بإعانته على التبليغ، وحفظه من كل سوء، وإشراك أخيه هارون معه حيث دعا ربه في قوله تعالى: "قال رب اشرح لي صدري (25) ويسر لي أمري (26) واحلل عقدة من لساني (27) يفقهوا قولي (28) واجعل لي وزيراً من أهلي (29) هارون أخي (30) اشدد به أزري (31) وأشركه في أمري" (32).
وكذلك قوله تعالى: "قال لقد أوتيت سؤلك يا موسى" {طه: 36}

* **الخامسة:** قوله تعالى: "فتعالى الله الملك الحق ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه وقل رب زدني علماً" {طه: 114}

إن ورود جملة "الملك الحق" وجملة "وقل رب زدني علماً" تدلان على أن الله حق، والحق من صفاته، وفي ذلك توكيد على عدالة السماء وأهمية الإنصاف الذي هو من ضرورات الحكم. قال الحسن: "نزلت الآية في رجل لطم وجه امرأته، فجاءت إلى النبي تطلب القصاص، فجعل النبي لها القصاص، فنزل "الرجال قوامون على النساء" ولهذا قال "وقل رب زدني علماً"، أي فهماً؛ لأنه عليه الصلاة والسلام حكم لها بالقصاص وأبى الله ذلك" [1]. نلاحظ كلمة "قل" في الآية بصيغة الأمر في طلب العلم. الجملتان تدلان على أن النبي محمد (ﷺ) كان يقرر ويتصرف بإرادة منه مستشعراً عقله وقلبه بدون أي وحي، ومن ثم يأتي دور الله كي يرشده ويعلمه الأحكام، ويمكّن له نبوته بالآيات إذا كان على صواب، أو يرده إلى الصواب إن كان على خطأ. لقد كان الله هو المعلم بالنسبة للنبي محمد (ﷺ). لذلك فإن النهي عن الاستعجال بالقرآن فيه دلالة على أن أول وآخر ما يتنزل منه نفس الشيء لا يتبدل

---

[1] المصدر السابق، ج14، ط1، ص145

ويكون مطلقاً ومنزهاً عن الخطأ ومرتلاً. قال ابن عباس "كان عليه الصلاة والسلام يبادر جبريل، فيقرأ قبل أن يفرغ جبريل من الوحي حرصاً على الحفظ، وشفقة على القرآن مخافة النسيان، فنهاه الله عن ذلك وأنزل "ولا تعجل بالقرآن" [1].

أختلف مع تفسير ابن عباس؛ لأن في ذلك تشكيك في قدرة النبي محمد (ﷺ) على الحفظ وتحذير من إمكانية النسيان، وبالتالي تشكيك بعملية الاتصال في تنزيل القرآن، لكن ابن عباس يشير إلى مسألة هامة وهي العلاقة بين جبريل والنبي محمد (ﷺ) خلال عملية الاتصال وتعدد وظائفها، ومن أهمها وظيفة ترتيل القرآن وقت نزوله منطوقاً باللغة العربية. روى ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: "لا تتله قبل أن تتبينه". وقيل: المعنى: "لا تلقه إلى الناس قبل أن يأتيك بيان تأويله" [2]. أتفق مع تفسير مجاهد بأن النبي محمد (ﷺ) كان يتلو القرآن على الناس، وقد كان يصله مرتلاً، وذلك يؤكد أن التلاوة شيء، وبيان أحكام القرآن من الوحي شيء آخر. قال الطبري في تفسيره "لا تعجل يا محمد بالقرآن فتقرأه على أصحابك من قبل أن يوحى إليه بيان معانيه" [3]. إن النهي عن الاستعجال ههنا ليس فيه عتاب فحسب، بل هو إشارة إلى أن نزول القرآن يتم من خلال حوار ضمن عملية شديدة التعقيد فيها كثير من التنظيم والدقة والإبداع في النقل والوصف والشرح والإملاء وليس مجرد بلاغ عابر.

في نظرة شاملة على الآيات الخمس، يتضح أهمية ثلاث جمل وردت فيها، كما يلي:

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج14، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص145

[2] المصدر السابق، ج14، ط1، ص145

[3] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص225

الجملة الأولى: قوله تعالى: "كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً" {الفرقان: 32}
الجملة الثانية: قوله تعالى: "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً" {المزمل: 5}
الجملة الثالثة: قوله تعالى: "ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه" {طه: 114}
تشير الجملة الأولى إلى علاقة القلب لصالح إنجاز الترتيل وتدخله الأصيل في تثبيت "النص القرآني"، ما يعني أن استقبال النبي محمد (ﷺ) للوحي أو المَلك يكون بكامل جوارحه. وتشير الجملة الثانية إلى القول الثقيل، وقد سبق شرح ذلك. (انظر الشرح في هذا الفصل).
وتشير الجملة الثالثة إلى عملية تكرار النص القرآني من قبل الوحي، لأن فيها بيان وشرح، وهو إشارة إلى لغة مفهومة ومسموعة.
السؤال الهام هنا: هل يكون القول ثقيلاً لأنه من قبل الوحي "باعتبار أنه لا يظهر للنبي" أم قولاً ثقيلاً لأنه من قبل المَلك "باعتبار أنه يتمثل له رجلاً فيحدثه"، أم كلاهما معاً؟
نقول إذا كان التلقي كلاماً منطوقاً، فإن ذلك يعني أن الوحي ينطق باللغة العربية عند إيصال النص القرآني، أي أن النبي لا يسمع دوياً على شكل همهمة أو غير ذلك، وأن المَلك وحده هو من يختص بالحديث اللغوي المسموع والمباشر إلى الأنبياء. من بين أبرز النصوص التي قُدمت لشرح الفرق بين الوحي والمَلك، هو نص ابن خلدون في مقدمته، حيث ذكر "أن الأنبياء تارة ما يسمع أحدهم دوياً كأنه رمزٌ من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقي إليه فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يلقى إليه رجلاً، فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كأنه في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر؛ لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سُميت وحياً لأن الوحي لغة الإسراع. أما الأولى وهي حالة

الدّوي هي رُتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه. والثانية وهي حالة تمثل المَلك رجلاً يُخاطب، وهي رُتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى. لقد كانت الأولى أشد، لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القول إلى الفعل، فيعسر بعض العسر، ولذلك لما عاج فيها (أي: اعتمد عليها) على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصَعُب ما سواه، وعندما يتكرر الوحي، ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها، وهو إدراك البصر، وفي العبارة عن الوعي في الأول بصيغة الماضي، وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة وهي: أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي، فمثل الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غير الكلام، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غب انقضائه، (أي: بعد انقضائه)، فناسب عن تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع، ومثل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم، والكلام يساوقه الوعي فناسب العبارة بالمضارع المقتضي للتجدد" [1]. ينسجم شرح ابن خلدون تماماً مع إدراكنا لقول النبي بأن الوحي يأتيه مثل "صلصلة الجرس، فيفصم عنه وقد وعى ما يقول، وأحياناً يتمثل له المَلَك رجلاً، فيكلمه فيعي ما يقول". الثابت أن الوحي في الحالة الأولى "أي الصلصلة" لا يظهر، ولكن هل يُسمع صوته؟ هذا الأمر محل خلاف بين العلماء، لكن تأويلنا للنص يبين أن صوته يُسمع، وهو مسموع داخلياً وليس بالضرورة خارجياً، أي أنه السر المسموع. كما أن الحالة الثانية "أي حين يتمثل المَلك" تشير إلى أن ظهور المَلك ثابت بنص الحديث، بالإضافة إلى سماع صوته. عموماً في كلتا الحالتين يحدث التلقي وسماع صوت اللغة العربية، ما يعني وقوع خطاب يكون المتلقي فيه ثابتاً "والمتلقي هنا النبي محمد (ﷺ)

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص209،210

أو سائر الأنبياء". طالما أن الخطاب ثابت لدى كل من الوحي والمَلك، فإن اللغة أيضاً ثابتة، إذ يستحيل أن تكون لغة الخطاب بغير اللغة العربية، باعتبار أن النص القرآني نزل بلسان عربي.
بالإضافة إلى ما سبق، يمكن استنتاج أمر مهم في قول النبي "صلصلة الجرس" أو "الدوي" كما سماه ابن خلدون، وهو أن هذه الطريقة لا يقع فيها إلهام، بل هي مسألة باطنية تشتمل على ظهور الصوت، وهي مسألة ذات بُعد فسيولوجي، تتطلب دراسة الجهاز العصبي المركزي وعلاقته بوظائف الأعضاء، وفي هذه الحالة "الأذن"، وكيفية استقبالها للصوت. يتعلق الأمر هنا بكيفية وصول الصوت إلى الدماغ، وبالتالي إلى الموجات الصوتية، بالإضافة إلى كمية الطاقة في موجة الصوت التي تستقبلها الأذن، وهي تقاس بالديسيبل، لاسيما أن النبي قال في وصفه "إن الصلصة شديدة عليه وأنه لا يعي إلا إذا فصم عنه الوحي"، ما يعني أن استقبال الصوت يكون في حالة اللاوعي وينتقل إلى الوعي، أو في الحالتين مع بعض. إن قول عائشة "بأن جبينه يتفصد عرقاً بعد استقبال الوحي" فيه دلالة على شدة التلقي، وأنه غير معهود. ويمكن اعتبار هذه المسألة الخاصة بالصوت "باتولوجية هَلسية"، والهَلس هو رؤية أشخاص خارج الذات أو سماع المرء أصواتاً من دون أن يرى ذلك ويسمع الغير، والاعتقاد الراسخ بأنها واقع حقيقي" [1]. في هذا الإطار، ورد في المعاجم العربية شرحاً مفصلاً لمعنى "الدوي" نقتبس منه ما يخص هذه المسألة. يقول الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتاب العين "إن الفعل دوِيَ يدْوَى، وهو الداء الباطن" [2]. كما ورد في قاموس المحيط: "أمر مدوي" أي مغطى. ودوّى الفحل

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص76

[2] أحمد بن خليل الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، منشورات محمد بيضون، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص56

تدوية: أي سُمع لهديره دوي [1]. أما معجم اللغة العربية المعاصرة فقد جاء فيه: "تسمع دوي صوته "حديث"، ودوي الأذن طنينها [2].

هناك استنتاجان في هذه المسألة، على النحو التالي:

الأول: طريقة استقبال الصوت تتم على نحو شديد الصعوبة.

الثاني: أن النبي محمد (ﷺ) يستنتج نصاً مفهوماً باللغة العربية، وبالتالي فهو يسمع نصاً واضحاً، ولكن بطريقة باطنية، وهي إرادية بأمر الله، لكنها ليست إرادية بالنسبة للنبي محمد (ﷺ) لأنه يتلقاها في حالة اللاوعي المحمود، وليس المذموم. إن المختلف عليه في هذه المسألة هو طريقة وصول الصوت من ناحية فسيولوجية، وطريقة قراءة وترتيل النص من جانب الوحي إلى النبي محمد (ﷺ)، سواء من خلال الأذن أو الصدر وفيه محل القلب الذي يشتمل على حقائق نورانية معلومة. عندما نتحدث عن الأذن والقلب، فنحن نشير إلى أجهزة حسية تعتبر مفاتيح لفهم خطاب الوحي، ويمكن من خلالها معرفة حقيقته واستشعار مدى وزمن فاعلية الوحي. وهنا لا بد أن نوضح مسألة هامة وهو أن "النفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس. والنفس إذا ما استخدمت الحواس الباطنة ضعفت الحواس الظاهرة. فإن الإنسان حالما يكون مستغرقاً في تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوي والمسموع القوي، ثم إنه مع سلامة الحس لا يشعر بشيء من ذلك" [3].

ما تقدم شرحه يرجح بأن عملية تلقين وإفهام النص للنبي محمد (ﷺ) تختلف عن عملية التلاوة والترتيل بصيغتها النهائية، وهو ما يعني مسألتين:

---

[1] مجد الدين فيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق أنس الشامي وزكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص579، 580

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص793

[3] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص66

الأولى: أن تكون مهمة جبريل النزول أكثر من مرة على النبي محمد (ﷺ) في كل آية، فيكون النزول متتالياً من أجل الشرح وإبراز الحكم، ثم ترتيل الآيات بصورتها النهائية.
الثانية: أن تكون مهمة جبريل هي ترتيل القرآن على النبي محمد (ﷺ)، ومن ثم شرح النص كله في مرة واحدة، لكن ذلك مستبعد لأن بعض الآيات أشارت إلى تكرار عملية النزول لصالح آية واحدة.

وحي القرآن وشيطان الشاعر

أحيط اسم ومعنى "الوحي" ودوره العملي وطرائق تبليغه للأوامر الإلهية بالغموض في بيئة الجزيرة العربية عند دخول الإسلام. كان للغموض كثير من الأسباب الاجتماعية والثقافية التي لها علاقة بسيكولوجيا العقل العربي في الفترة التي نزلت فيها رسالة الوحي. إذ لم يكن باستطاعة العقل البدائي الصحراوي الناشئ أن يُصدق الوحي أو يتعاطى مع ظاهرته، لكن ذلك لم ينفي وجود جماعات عربية كانت تبحث عن الحقيقة. خلال الفترة التي نزل فيها الوحي تعرض فيها النبي محمد (ﷺ) والوحي للتكذيب والإساءات المتعددة مع الوصف بالهرطقة والجنون، وطالت هذه الاتهامات القرآن حيث كان لكل اتهام رد قرآني صريح وقطعي الدلالة كحجة مطلقة. على سبيل المثال: من بين الادعاءات التي أُريد بها تكذيب الوحي على أنه وحي من الله، ورد في القرآن كلمات، أنه "كاهن" و "شاعر" و "ساحر" و "مجنون" أو ذو جِنة. وفي كثير من الأحيان تكون هذه الصفات مقرونة، مثل "شاعر ومجنون" أو "ساحر مجنون" [1].

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص85

لقد أريد بهذه الأوصاف إثبات عدم فعالية الوحي عند النبي محمد (ﷺ) وليس نفي وجوده، إذ كان من غير الممكن تقبل ظاهرة وجود شيء اسمه الوحي. بشكل خاص، سنركز في هذا الفصل على تهمة "الشاعر" وعلاقة لغة الشعر بالوحي انطلاقاً من معرفتنا بدرجة انغماس البيئة العربية بالشعر وثقافة الجن "أي تعاطي الشعراء مع الجن والشياطين"، بالإضافة إلى الأوصاف الأخرى التي وصف بها النبي محمد (ﷺ) "كالسحر" و "التكهن" و "الجنون" من ناحية مرضية وعلاقتها ببيئتي الشعر والجن. إن الجنون والجنة بالمعنى القرآني أي القرشي، لا يعني فقدان العقل وقوى التمييز وحسن الواقع، لكن بناء علاقة مع الجن قد يكون الشخص مسيطراً عليه فيها أو مُسَيطراً عليه كما يقول هشام جعيط [1]. بمعنى آخر، كان الشاعر يوصف تارة بالجنون، وتارة أخرى بالساحر أو بالشيطنة "أي أن له شيطان خاص به"، ما يعني أن الشعر كان منطلقاً مركزياً في العقل العربي لفهم ظاهرة الوحي. لذلك كانت كل الاتهامات متصلة ببيئة الشعراء بدرجة أو بأخرى، وهذا ما يفسر وجود سورتي الشعراء والجن في القرآن. على نحو تفصيلي "كان ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن في العقل العربي، والاعتقاد بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، كما يقول نصر حامد أبو زيد الذي أوضح بأن ظاهرة الوحي لم تكن مفارقة للواقع ولم تقفز عليه أو تتجاوز قوانينه الاجتماعية والثقافية، بل انسجمت معه ونبعت من ذات التصورات" [2]. أتفق مع أبي زيد قليلاً في ظاهر مقاربته من الناحية الثقافية، لكنني لا أتفق مع مقاربته كلياً وتحديداً من ناحية دينية واجتماعية، لأن مسألة التصديق من عدمه كانت خاضعة لسجال

---

[1] المصدر السابق، ط2، ص89،90

[2] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط5، (بيروت: 2007)، ص34

طويل تلعب فيه مسألة الشك واليقين دوراً أساسياً، ويتضمن ذلك رداً على الاتهامات كما أوردها القرآن. "إن رمي القرشيين أو البعض منهم النبي بالجنون أو بالسحر أو بالكهانة أو بالشعر أو بنقل العلم عن الغير، لا يعني أنهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أنه فعلاً كذلك، بل يدل على حيرتهم أمام أمرين: المتن القرآني وهو غريب عنهم في الشكل والمضمون، ودخول عناصر متعددة من أبنائهم في الإسلام واقتناعهم بحقيقته، كما أن النبي نفى من جهة ثالثة وجود آلهتهم بكل جسارة" [1]. لقد حدث كل ذلك في سياق التمهيد لمجتمع ثقافي جديد يستقبل حدثاً نوعياً يمثله نبي مرسل، ومن الطبيعي وقوع التباسات ثقافية واجتماعية. كما أن القرآن لم ينزل عبر الوحي مرة واحدة، بل نزل متدرجاً، ولهذا السبب لا يستحق ربط كافة التنزيل القرآني بظواهر الجن والشعر والتكهن؛ لأن ذلك يتعارض مع حوادث القرآن المتنوعة وطول الفترة التاريخية التي نزل خلالها كامل القرآن. في هذا السياق يقول غازي القصيبي "إن كل ما ورد عن الشعر والشعراء في القرآن الكريم يستهدف شيئاً واحداً هو تكذيب المشركين في دعواهم أن القرآن شعر، وأن النبي شاعر". وقد وردت كلمة الشعر لأول مرة في الآية تسعة وستين من سورة يس في قوله تعالى: "وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين" (69) [2].

إن تناولنا لهذه القضية هو من زاوية توضيح مكانة وماهية الوحي ولغته العربية المنزلة من عند الله في نفي صفة الشعر وثقافة الجن عن النبي محمد (ﷺ)، والتي هي خلق تصورات وأفكار شعرية من فضاء خارجي وهمي مجهول.

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص90

[2] غازي القصيبي، من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون، ط2، (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص15

إن الآيات من (ثمانية وثلاثين) وحتى (ثلاثة وأربعين) من سورة الحاقة تبين العلاقة بين لغة القرآن كتنزيل سماوي ولغة الشعر ككتابة بشرية، لقوله تعالى: "فلا أقسم بما تبصرون" (38) وما لا تبصرون (39) إنه لقول رسول كريم (40) وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون (41) ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون (42) تنزيل من رب العالمين" (43). تدل هذه الآيات على أن قول الرسول، "أي الوحي" يختلف عن القول الشعري وعن التكهن، مع التأكيد على أنه تنزيل من الله. ورد في تفسير القرطبي قول مقاتل: إن سبب ذلك أن الوليد بن المغيرة قال: إن محمداً ساحر. وقال أبو جهل: شاعر. وقال عقبة: كاهن؛ فقال الله عز وجل "فلا أقسم" أي: لا يحتاج ذلك إلى قسم لوضوح الحق. أما قوله: "إنه" يعني القرآن، وقوله: "لقول رسول كريم" أي النبي محمد (ﷺ) [1]. أتفق مع تفسير القرطبي، لكني لا أؤيد قوله بأن كلمة "رسول" تعود إلى النبي محمد (ﷺ) بل تعود إلى الوحي "جبريل" لأن الكلمة لها معنى ظاهري وآخر باطني، وأيضاً معنى منفرد بذاته، ومعنى آخر منسجم مع الآيات التي تشكل وحدة حال في المعنى، وفي هذه الآية فإن "رسول" لها معنى باطني ينسجم مع الآيات كافة. في هذا السياق يقول فخر الدين الرازي: "القوم ما كانوا يصفون جبريل عليه السلام بالشعر والكهانة، بل كانوا يصفون محمداً بهذين الوصفين" [2]. إن وصف النبي محمد (ﷺ) بالشعر والكهانة هو في حد ذاته وصف للوحي، لأن رسالة الأنبياء والوحي لا تنفصل عن بعضها باعتبارها رسالة الله. بالتالي فإن تكذيب كلام النبي محمد (ﷺ) أو وصفه بأي أوصاف غير عقلانية يعتبر تكذيباً للوحي وإنكاراً لرسالة

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص212،213

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج30، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص117

السماء. عموماً، إن الحالة الثقافية التي يمثلها الشعر والشعراء بما في ذلك الجن والكهانة وتداخلاتهما، تختلف عن الحالة التي يمثلها القرآن والوحي، فالشاعر قد يذم شخصاً ويمدحه في آن واحد، وربما يرفع من شأنه ثم يحقره فيما بعد، وفي ذلك كثير من التملق والنفاق، وقد ارتبط كثير من الشعراء قديماً وحديثاً ببلاط الملوك والسلطة وأصحاب الجاه لكسب الود والتكسب المالي، وذلك لا علاقة له بلغة ومنهج القرآن، إذ لا يمكن أصلاً اعتبار النص القرآني ثقافة، لكن يمكن اعتباره علماً لأنه أكبر من المعرفة.

أما على مستوى الشعر فإن "تاريخه يشير إلى ارتباط وثيق بينه وبين السحر، وبالتالي بين الشعر والشياطين، فالشاعر هو الإنسان ذو المعرفة الخارقة، الذي يعلم الأشياء الخافية عن عامة الناس، وكان يستلهم القوى الخفية، وله شيطان يأنس به، ويظهر ذلك أجلى ما يكون في فن الهجاء" [1].

إن طقس استحضار الجن لكتابة قصيدة يختلف جذرياً عن طقس استحضار الوحي لتنزيل آية، وكذلك طريقة استقبالها من قبل النبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء، وهذا ما حدث لزكريا الذي انقطع عن الناس ثلاثة أيام، وقام يصلي في المحراب ويدعو ربه منتظراً حتى تمت البشارة ورزقه الله بيحيى. لذلك قال الله تعالى مخاطباً المتسائلين في الآية واحد وأربعين من سورة الحاقة: "وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون" (41). إن ربط الشعر بالإيمان في قوله "تؤمنون" يعتبر نفياً لصفة الإيمان عن الشعراء، وإن نفي الإيمان ينفي تصديقهم للقرآن لأنهم يُعرضون عن تدبر آيات الله، وبالتالي يعجزون عن التفريق بين التركيب الشعري والتنزيل القرآني. ولأن النص القرآني فيه إعجاز لغوي يتفوق على لغة الشعر واللغات الأخرى، فإن من الصعب المزاوجة بين ما هو إعجازي "أي القرآن" وما هو غير إعجازي "أي

---

[1] غازي القصيبي، من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون، ط2، (بيروت: دار الساقي، 1994)، ص52،53

الشعر"، فالشعر كما يقول غازي القصيبي "لا يصلح إقراراً شرعياً لا لأن الشاعر صادق أو كاذب، بل لأن طبيعة الشعر وأسلوبه وخياله وصوره تجعل روحه ولغته بعيدة كل البعد عن روح الإقرار الشرعي ولغته" [1].

يشار هنا إلى صلة الشعر بالسحر، علماً بأن هناك سحر محمود وسحر مذموم، فالسحر المحمود هو سحر بياني يتعلق بتوظيف اللغة توظيفاً أخلاقيا وأدبياً دقيقاً يحمل بعداً جمالياً يستحيل معه أي وصف فني آخر. أما السحر المذموم فهو المتصل بالخداع والخوارق وما يتضمن من لغة الرياء والدجل. هكذا ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن "الشعر فن من الفنون التي كان يمارسها السحرة في التأثير في مشاعر الناس، إذ كانوا يتخذونه وسيلة من وسائل التأثير في النفوس لما يستعملون فيه من كلام مؤثر ساحر يترك أثراً خطيراً في نفس سامعيه ولهذا عدّوا السحرة من جملة أوائل من كان ينظم الشعر من القدماء" [2].

وللتمييز بين ما هو محمود ومذموم في لغة الشعر، يذكر الفرق بين الشعراء المسلمين في عصر الإسلام الأول مثل حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة. في المقابل هناك شعراء الجاهلية (قبل بزوغ فجر الإسلام في شبه الجزيرة العربية). في هذا السياق، يقول هشام جعيط "إن العرب في ثقافتهم الأصيلة لم يكونوا يعرفون الشيطان أو الشياطين -وهي من حزب إبليس أو من ذريته- وإنما يعرفون الجن فقط، ولذا وصفوا النبي بـ "الجنون" أو أن "به جنة" [3].

إن الشيطان مسألة فردية ولا يمكن وصف حجم ضرره لأنه غير مرئي، على عكس الجنون الذي يمكن أن يُلاحظ أثره ويعرف مدى خطره. بالتالي نستنتج بأن منشأ بيئة الشعر ارتبطت بالجن أكثر من

---

[1] المصدر السابق، ط2، ص11

[2] المصدر السابق، ط2، ص53

[3] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص88

ارتباطها بالشياطين. كما يتضح الاختلاف بين الجن والإنس من خلال النص الديني في قوله تعالى في الآية السادسة من سورة الناس: "من الجنة والناس" (6).

قال ابن منظور: "كل شيء سُتر عنك فقد جُن عنك. وفي الحديث جَن عليه الليل أي ستره وبه سُمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار، ومنه سُمي الجنين لاستتاره في بطن أمه". ويقال جن عليه الليل وأجنه الليل إذا أظلم حتى يستره بظلمته. وقوله تعالى في الآية سبعة وستين من سورة الأنعام: "فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين" (67). يقال: جن عليه الليل وأجنه الليل إذا أظلم حتى يستره بظلمته [1]. لذلك فإن الجن غير الإنس، وهما غير الوحي. "فالجان: أبو الجن خلق من نار ثم خلق منه نسله"، [2] والإنسان خلق من طين، والوحي مخلوق من نور. إن هذا الاختلاف في بنية كل منها ينطوي عليه فهماً مختلفاً لمهامها ووظائفها، ولا يمكن المزاوجة بينها. قال تعالى في الآية خمسين من سورة الكهف: "إلا إبليس كان من الجن" (50). قيل في لسان العرب: "إن إبليس من الجن بمنزلة آدم من الإنس" [3]. إن التداخلات بين فهم الوحي وعلاقة الشعراء مع الشياطين تفتح باباً للنقاش حول الجن والإنس والعفاريت وعلاقتها بالأرواح، بالإضافة إلى كل ما يتصل بالسحر والشعوذة. علماً بأن لكل مفهوم منها مادة علمية ومنهجية منفصلة عن الأخرى. على سبيل المثال: يعتبر العفريت نوعاً من الجن لقوله تعالى في الآية تسعة وثلاثين من سورة النمل: "قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين" (39). قرأ الجمهور، وقرأ أبو

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص701

[2] المصدر السابق، ص704

[3] المصدر السابق، ص704

رجاء وعيسى الثقفي: "عِفرية" ورُويت عن أبي بكر الصديق. وفي الحديث: "إن الله يُبغض العِفرية النفرية". النفرية إتباع لعفرية. قال قتادة: هي الداهية. قال النحاس: يقال للشديد إذا كان معه خُبث ودهاء: عِفرٌ وعِفرية وعِفريت وعُفارية. وقيل: "عفريت" أي: رئيس. وقرأت فِرقة: "قال عِفر" بكسر العين. حكاه ابن عطية؛ قال النحاس: من قال: عِفرية جمعه على عِفار. ومن قال: عِفريت كان له في الجمع ثلاثة أوجه؛ إن شاء قال: عفاريت، وإن شاء قال: عَفار؛ لأن التاء زائدة، كما يُقال: طواغ في جمع طاغوت، وإن شاء عوّض من التاء ياء فقال: عَفاري. والعفريت من الشياطين: القوي المارد، والتاء زائدة. وقد قالوا: تعفرت الرجل. إذا تخلقَ بخُلُق الأذاية. وقال وهب بن منبه: اسم هذا العفريت كودن. ذكره النحاس. وقيل: ذكوان. ذكره السهيلي. وقال شعيب الجُبائي: اسمه دعوان. وروي عن ابن عباس أنه صخر الجِني [1]. وفي الموطأ عن يحيى بن سعيد أنه قال: أُسري برسول الله، فرأى عِفريتاً من الجن يطلبه بشعلة من نار، كلما التفت رسول الله رآه، فقال جبريل: أفلا أُعلمك كلمات تقولهن إذا قُلتهن طُفئت شعلته وخَر لفيه؟ فقال رسول الله: "بلى" فقال: أعوذ بالله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يُجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء، وشر ما يَعرج فيها، وشر ما ذرأ في الأرض، وشر ما يخرج منها، ومن فتن الليل والنهار، ومن طوارق الليل والنهار، إلا طارقاً يَطرق بخير يا رحمن [2].

لقد كان للشعراء علاقات بأنواع متعددة من الشياطين، ومنهم شياطين الجن وشياطين الإنس، حيث كان العرب في الجاهلية يربطون بين الشعر والشياطين. علينا أن نميز هنا بين الهاتف والتابع وشيطان

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج10، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص166

[2] المصدر السابق، ج10، ط1، ص167

الشاعر. فعلى سبيل المثال يعتبر هشام جعيط "أن تابع الشاعر لا يُسخره بهده الدرجة، إنما يرفع فقط من قدراته ويلهمه، فيخرج شعر الشاعر من ضميره وكأنه ليس منه" [1]. أما "شيطان الشاعر" فيكون به جِنة، ومن الأقرب أنهم كانوا يعتبرون أيضاً الخلل العقلي نتيجة لعمل من الجن، ومن دون حجة دامغة سوى ما يرويه القرآن وما يُروى عن المس وتطور كلمة "الجنون" حتى عنت الخبال أي فقدان التمييز والحكم" [2]. كما قال الجاحظ: "إنهم يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطاناً يقول ذلك الفحل على لسانه. وقد دوّن في الموروث الشعبي الجاهلي أسماء شياطين الشعراء. فاسم شيطان الأعشى (مسحل). واسم شيطان الفرزدق (عمرو) واسم شيطان امرئ القيس (لافظ بن لاحظ). واسم شيطان النابغة الذبياني (هاذر بن ماذر)" [3].

يطرح الشعراء أفكارهم وكلماتهم في قوالب شعرية لتشكيل حالة جمالية والترويج الساحر لاستقطاب الجمهور، وبالتالي خلق طقوس وبيئات مختلفة لكل قصيدة. لذلك قال تعالى في الآية 224 من سورة الشعراء: "والشعراء يتبعهم الغاوون". ليس المقصود في الآية اتباع شخص غير شاعر لشخص شاعر، بل يشير الاتباع إلى علاقة بين الإنس والجن، حيث يقول ابن منظور في لسان العرب: "التابعة الرئي من الجن، ألحقوه الهاء للمبالغة أو لتشنيع الأمر أو على إرادة الداهية. والتابعة جنية تتبع الإنسان. وفي الحديث: أول خبر قدم المدينة يعني من هجرة النبي امرأة لها تابع من الجن، والتابع ههنا جني يتبع امرأة يحبها، والتابعة جنية تتبع رجل تحبه. وقولهم معه تابعة أي من الجن"

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص87،88

[2] المصدر السابق، ط2، ص89

[3] أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج6، ط2، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965)، ص255

[1]. ويقول ابن عباس: "هم الكفار يتبعهم ضُلال الجن والإنس" [2]. كما ورد في الآية مائة وخمسة وسبعين من سورة الأعراف قوله تعالى: "واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين" (175).
روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن أسلم أن هذه الآية نزلت في أمية بن أبي الصلت الثقفي، وهو أحد شعراء الجاهلية، وكان قد قرأ الكتب وعلم أن الله مرسل رسولاً في ذلك الوقت، وتمنى أن يكون هو ذلك الرسول، فلما أرسل الله محمداً حسده وكفر به. وهو الذي قال فيه رسول الله: "آمن شعره وكفر قلبه" [3]. من جانب آخر، هناك اختلاف بين بيئات الجن والشياطين وإبليس، وكذلك أشكالهم، ومادة خلقهم، ومهام وحياة كل منها. بالتالي فإن أي مقاربة بينها يجب أن تنطلق من فهم البيئات المختلفة الخاصة بهم، فبيئة الوحي غير بيئة الجن، وبيئة الإنس غير بيئة الشياطين، وإن العلاقة بينها محكومة للتربية الأرضية والسماوية. لقد أشار القرآن إلى علاقة الكفر بالشيطنة باعتبارها سمة لظهور القول الشعري كما ورد في الآية مائة واثني عشر من سورة الأنعام: "وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً" (112). قال الرازي مفسراً ألفاظاً ثلاثة في الآية، الأول: الوحي وهو عبارة عن الإيمان والقول السريع. والثاني: الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلاً، وظاهره مزيناً ظاهراً، يقال: فلان يزخرف كلامه إذا زينه

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص417

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج16، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص86

[3] المصدر السابق، ج6، ط1، ص384

بالباطل والكذب، وكل شيء حسن مموه فهو مزخرف [1]. كما قال الرازي: النصب في قوله "شياطين" فيه وجهان: الأول: أنه منصوب على البدل من قوله "عدواً" والثاني: أن يكون قوله "عدواً" منصوباً على أنه مفعول ثان، والتقدير: وكذلك جعلنا شياطين الإنس والجن أعداء الأنبياء [2]. هذا التفسير يبيّن على نحو دقيق أن هناك شياطين للإنس وشياطين للجن، ما يعني أن الإنسان ثابت كما هو الجن ثابت، وأن الشياطين متداخلة في كل منهما. سوف نسجل ملاحظة على تعريف الرازي للوحي في قوله إنه "الإيمان والقول السريع". أما الإيمان فهو مقترن بالتصديق الإلهي، وصفة الصدق. في حين أن القول السريع غير مؤكد تحققه في كل حوادث نزول الوحي. عندما نقول "القول السريع لدى الوحي" فالمقصود هو "نقل النص القرآني"، ولا يمكن إثبات سرعة قول الوحي في كل ما نقله للنبي محمد (ﷺ)؛ لأن موضوع السرعة لم يذكر في نص القرآن. أي لم تُذكر أي كلمة أو معنى في القرآن مصاحب للوحي كي يدل على وقوع السرعة في تبليغ النص القرآني؛ لأن ذلك يتعارض مع عملية التلقين والتأكد من الحفظ وإفهام النص للنبي والطلب بنقله إلى الناس.

بالعودة إلى شرح معنى شياطين الإنس والجن، اختلف العلماء في ذلك على قولين: الأول: أن المعنى مرده الإنس والجن، والشيطان؛ كل عات متمرد من الإنس والجن، وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء. قالوا: إن من الجن شياطين، ومن الإنس شياطين، وإن الشيطان من الجن إذا أعياه المؤمن ذهب إلى متمرد من الإنس، وهو شيطان الإنس فأغراه بالمؤمن ليفتنه، والدليل عليه ما روي عن النبي أنه قال لأبي ذر هل تعوذت بالله من شر

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج13، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص162،163

[2] المصدر السابق، ج13، ط1، ص160

شياطين الجن والإنس؟ قال: قلت: وهل للإنس من شياطين؟ قال: نعم هم شر من شياطين الجن! إن الجميع من ولد إبليس إلا أنه جعل ولده قسمين، فأرسل أحد القسمين إلى وسوسة الإنس. والقسم الثاني إلى وسوسة الجن، فالفريقان شياطين الإنس والجن، ومن الناس من قال: القول الأول أولى. لأن المقصود من الآية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الأعداء وهم الشياطين، ومنهم من يقول: القول الثاني أولى، لأن لفظ الآية يقتضي إضافة الشياطين إلى الإنس والجن. والإضافة تقتضي المغايرة، وعلى هذا التقدير: فالشياطين نوع مغاير للجن وهم أولاد إبليس [1]. أما تفسير قوله تعالى: "يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً". قال الطبري في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنه أن "زخرف القول" هو "تزيين وتحسين الباطل بالألسنة إلى الناس كي يغتر به من سمعه، فيضل عن سبيل الله" [2]. وقال القرطبي في تفسيره "جملة "يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً" هي عبارة عما يوسوس به شياطين الجن إلى شياطين الإنس. وسمي وحياً لأنه إنما يكون خفية" [3]. وقال فخر الدين الرازي: المراد أن أولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضاً، وأيضاً يلقون الوساوس إلى الإنس والجن. وللناس فيه مذاهب. منهم من قال الأرواح إما فلكية وإما أرضية، والأرواح الأرضية منا طيبة طاهرة خيرة. آمرة بالطاعة والأفعال الحسنة، وهم الملائكة الأرضية. ومنها خبيثة قذرة شريرة، آمرة بالقبائح والمعاصي، وهم الشياطين. ثم إن تلك الأرواح الطيبة

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج16، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص161،162

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج1، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص331

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج8، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص501

كما أنها تأمر الناس بالطاعات والخيرات، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضاً بالطاعات. والأرواح الخبيثة كما أنها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات، فكذلك قد يأمر بعضهم بعضاً بتلك القبائح والزيادة فيها. وما لم يحصل نوع من أنواع المناسبة بين النفوس البشرية، وبين تلك الأرواح لم يحصل ذلك الانضمام، فالنفوس البشرية، إذا كانت طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الأرواح الخبيثة فتنضم إليها. ثم أن صفات الطهارة كثيرة. وصفات الخبث والنقصان كثيرة، وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الأرواح الأرضية بحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس إلى جنسه، فإن كان ذلك في أفعال الخير كان الحامل عليها ملكاً وكان تقوية ذلك الخاطر إلهاماً، وإن كان في باب الشر كان الحامل عليها شيطاناً، وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة [1]. إن تكرار كلمة "قول" في القرآن يدل على تعدد معانيها بحسب سياق كل آية. أما في قوله تعالى "يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً" يشير لفظ "قول" إلى عدم وجود أي صدق أو إخلاص فيه، علاوة على أنه قول خاص بشياطين الجن والإنس. إن عدائية "القول" في الآية تكمن في عدم صدقيته، فقوله تعالى "لكل نبي عدواً شياطين الجن والإنس يوحي بعضهم إلى بعض" يعني أن الإيحاء للأنبياء صادق، وإيحاء شياطين الجن والإنس كاذب. كما أن الآية تدل على أن الشياطين بإمكانها الإيحاء للإنس والجن. وبالطبع فإن إيحاء الشياطين يختلف عن الوحي الذي أنزل على النبي محمد، فهذا الوحي له "قول" وهو "إلهي" بامتياز ويختلف عن أي قول آخر كما ورد في الآية تسعة عشر من سورة التكوير، والآية أربعين من سورة الحاقة لقوله تعالى: "إنه لقول رسول كريم". وجه الاختلاف يكمن أولاً في طبيعة الاتصال، وثانياً

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج13، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص162،163

في التمكين من ناحية إعجازية، حيث إن الاتصال بين الوحي والرسول محمد (ﷺ) هو اتصال عمودي لأن مرجع الوحي الأصلي هو الله. كما أن رسالة الاتصال واضحة وهي "رسالة التبليغ بالإسلام"، وأما لغة الاتصال فهي اللغة العربية، أي "لغة القرآن".

أما وحي شياطين الإنس والجن المقصود في الآية، فهو وحي أفقي قاعدته الأساسية مرتبطة بالشرور، ورسالة اتصاله هي "الإفساد"، وأما لغة اتصاله فهي "الوسوسة". على سبيل المثال، نجد ذلك واضحاً في الآية مائة وواحد وعشرين من سورة الأنعام لقوله تعالى: وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم (121). قال القرطبي: "أي: يوسوسون فيُلقون في قلوبهم الجِدال بالباطل". والمجادلة: دفع القولِ على طريق الحجة بالقوة؛ مأخوذ من الأجدال: طائر قوي. وقيل: هو مأخوذ من الجدالة، وهي الأرض؛ فكأنه يغلبه بالحجة ويقهره حتى يصير كالمجدول بالأرض [1]. وقال الرازي: "المراد من الشياطين ههنا إبليس وجنوده، وسوسوا إلى أوليائهم من المشركين، يعني مردة المجوس، ليوحوا إلى أوليائهم من مشركي قريش، وذلك لأنه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من أهل فارس، فكتبوا إلى قريش وكانت بينهم مكاتبة، أن محمداً وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله، ثم يزعمون أن ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام. فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك الشيء، فأنزل الله هذه الآية" [2].

إن مسألة "هيئة وشكل الوحي" الذي نزل على محمد (ﷺ)، هي أمر مقدس. يمكن إثبات وقوع مرئية الوحي وحضوره بالشكل أمام النبي محمد (ﷺ)، لكن لا يمكن وصف شكل حضوره مطلقاً، وهذا في حد

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج9، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص16،17

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج13، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص179

ذاته تأكيد على خصوصية الرسالة السماوية ونبوة محمد (ﷺ)، لأن رؤية الوحي خاصة، وليست عامة، لقوله تعالى في الآية 23 من سورة التكوير: "ولقد رآه بالأفق المبين" ولم يقل "ولقد رأوه" بصيغة الجمع، وهذا ما يجعلنا نؤكد على أن كل الآيات التي ورد فيها فعل الإيحاء كانت بصيغة المفرد. أما وحي شياطين الجن والإنس فهو أمر يحدث لجميع الخلق عن طريق الوسوسة، وهو غير مرئي حتماً، ويُنزع عنه صفة القداسة، لأن الوسوسة أمر نفسي عام صادر عن فعل رغائبي يحدث بالأمنيات وهيمنة النزعة الشهوية. لذلك أختلف مع نصر حامد أبي زيد في قوله "إن الوسوسة -كما ينبغي إيقاعها الصوتي- تعني اتصالاً محاطاً بالسرية والغموض، لا يتاح لطرف ثالث أن يدركه. وهذا معنى الوحي اللغوي" [1]. سواء كان قصد أبو زيد في قوله "الوحي اللغوي"، الاتصال أم اللفظ، فإن ذلك لا صلة له بالوسوسة كما أشار. بالتالي فهي مقاربة متناقضة بسبب التنافر بين معنى وظروف الوسوسة ومعنى وظروف الوحي. فالوسوسة عملية اتصال متشابكة، فهي إما شخصية بين الإنسان وذاته، وإما جمعيّة، حيث يقع اتصال الوسوسة بين أكثر من شخص، باعتبار أن أثر الوسوسة يمكن أن يكون عاماً، لكن أثر الوحي فردي وخاص، وإن وحي الأنبياء يختلف كلياً من ناحية الاتصال والرسالة والأثر عن أي عملية اتصال أخرى. لذلك يجب عدم الخلط بين المفاهيم المختلفة للوحي في النص القرآني، حيث إن هناك معنى لغوي وآخر اجتماعي وسيكولوجي، ويستحق أن يخضع كل مفردة "للوحي" لمعايير ابستيمولوجية لإدراك أبعاد وخصوصية الوحي الإلهي. روى عوف بن مالك عن أبي ذر قال: قال رسول الله: "يا أبا ذر، هل تعودت بالله من شر شياطين الإنس والجن؟ قال: قلت يا رسول الله! وهل للإنس من شياطين؟ قال: "نعم، هم شرٌ من شياطين الجن". وقال مالك بن دينار: إن شيطان الإنس

---

[1] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط5، (بيروت: 2007)، ص38

أشد عليَّ من شيطان الجن، وذلك أني إذا تعودت بالله ذهب عني شيطان الجن، وشيطان الإنس يجيئني فيجرني إلى المعاصي عياناً"[1].

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج8، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص502

الفصل الرابع

طرق الإيحاء وتنوع فعل الاتصال
والتوجيه عند الوحي في القرآن

يعتبر الوحي روح النص القرآني، فبدون تلك الروح لا وجود للقرآن تنزيلاً ولغة وصوتاً، فالإشارة إلى ولادة النص القرآني مرتبطة بوجود الوحي بصفته علة تامة من المعلول. لذلك لا يكفي القول إن الوحي مرتبط بتنزيل النص القرآني من السماء إلى الأرض، بل له قيمة مركزية في عملية الاتصال، لأن عدم وجود وحي يعني فقدان حلقة الوصل الوحيدة مع الله. بالتالي يمكن اعتبار الوحي أول وأهم إعجاز إلهي على صلة مباشرة بالإنسان باعتباره كائناً غير مرئي وقد أنزل نصاً ما يزال حيوياً وعامراً في الأرض ومحفوظاً في السماء. كما أن وجود الوحي مرتبط بوجود الرسالات السماوية، بل إن إنكار الوحي هو إنكار لها، فهو يعتبر أهم مخلوقات الله وأكثرها إبداعاً. من ناحية أخرى يمكن الإقرار بأن الوحي يقع خارج دائرة التصنيف المكاني، إذ لا يوجد الوحي في مكان. أما وجوده في الزمان فهو وجود ماض، حيث لا حاضر ولا مستقبل له، لأنه غير واقع في الحاضر، وإن وقوعه في المستقبل مشروط بما حدده الله في القرآن. إن أثر الوحي الوحيد والمطلق في الزمان والمكان يُتخذ من وصفه وحركته عبر تعريف حضوره وتكليفه الإلهي بحسب ما ذكر في القرآن وطريقة أدائه لمهمته في نقل الآيات. لقد كان للنبي محمد (ﷺ) النصيب الأكبر من عملية تلقي النص القرآني عن الوحي ثم حفظه وإتقانه وتعلّم معانيه، وذلك بسبب المسؤولية الملقاة على عاتقه باعتباره خاتم الأنبياء والمرسلين، ويقع على عاتقه مهمة نقل النص القرآني وشرحه وتوضيح دلالته للناس. قد يكون من السهل الاستدلال على ما ذُكر من أوصاف لشكل الوحي على لسان النبي محمد (ﷺ) ومن ثم تبيان مطابقتها مع أوصاف النص القرآني، لكن من الصعب أن يستدل أي إنسان غير الأنبياء على الوحي، مع وجود بعض الاستثناءات في عملية الإيحاء لغير البشر مثل الإيحاء للأرض كما ورد في سورة الزلزلة: "إذا زلزلت الأرض زلزالها (1) وأخرجت الأرض أثقالها

(2) وقال الإنسان ما لها (3) يومئذ تُحدث أخبارها (4) بأن ربك أوحى لها" (5).

نلاحظ أن المقصود بالموحى إليه في الآية الخامسة هو الأرض، وأما الدلالة بحسب الآيات السابقة فهي توجيه الناس نحو إدراك القدرة الإلهية المباشرة لمغزى زلزلة الأرض، حيث لا معنى لوجود واسطة لأن الأرض ليس لها لغة ناطقة بالمعيار البشري. كما أن المشار إليه كي يعرف أهمية حدث زلزلة الأرض في الآيات هو "الإنسان" لأنه يسأل في الآية الثالثة لقوله تعالى "وقال الإنسان ما لها"، ويتلقى الإجابة الإلهية في الآية الخامسة "بأن ربك أوحى لها". ومن الاستثناءات أيضاً الإيحاء للنحل في الآية ثمانية وستين من سورة النحل: وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً (68). إن الإيحاء هنا لا يتطلب وحياً كجبريل لأن الخالق أعلم بماهية خلقه وتدبير شأنه ولغة أمره. لذلك لا يُعقل أن يكون الإيحاء للبشر كالإيحاء للطير، من حيث اللغة المستخدمة وطريقة الاتصال.

كان لنزول الوحي على النبي محمد (ﷺ) خصوصية، شكَّلتها حالة اختتام عملية اتصال الوحي به بعد اكتمال نزول النص القرآني. كما أنه لم تكن طريقة نزول الوحي موصوفة بالوضوح بالنسبة لكافة الأنبياء كما كانت بالنسبة للنبي محمد (ﷺ)، وذلك بحسب وصف الطريقة التي كان يتلقى من خلالها الوحي. فقد روى الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعاً إلى النبي قال: "إذا تكلم الله بالوحي أخذت السماء رجفة – أي رعدة – شديدة من خوف الله تعالى، فإذا سمع أهل السماء صعقوا وخروا سجداً، فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله من وحيه بما أراد، فينتهي به إلى الملائكة، كلما مر بسماء سأله أهلها: ماذا قال ربنا؟ قال: الحق، فينتهي به حيث أمره الله من السماء والأرض [1].

[1] محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، ص10

كما قيل إن النبي محمد (ﷺ) تلقى الوحي من خلال طريقتين:
أولاً: أن النبي محمد (ﷺ) كان ينخلع من حالته البشرية إلى الحالة الملكية فيكلمه جبريل بالوحي، ويعي عنه النبي ما يقول، وهذه أشق الحالتين على رسول الله (ﷺ) [1].
وثانياً: أن النبي محمد (ﷺ) يبقى على حاله البشرية، وجبريل هو الذي ينخلع من الصورة الملكية إلى الصورة البشرية، فينزل على النبي (ﷺ) في صورة إنسان يراه ويراه أصحابه، ويكلمه كلاماً معتاداً لا يخرج عن كلام الناس فيما بينهم، والرسول والصحابة يسمعون ذلك الكلام ويفهمونه، إلا أن النبي يدرك من أول وهلة أنه جبريل، والصحابة لا يدركون ذلك إلا بعد تنبيه الرسول لهم، وقد وقع ذلك مراراً وجاءت به أحاديث، منها: حديث عمر رضي الله عنه قال: "بينما نحن جلوس عند رسول الله ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ فقال عمر: الله ورسوله أعلم، فقال رسول الله: فإنه جبريل جاء يعلمكم دينكم [2]. لا أتفق مع الروايتين السابقتين القائلتين بأن النبي ينخلع من حالته البشرية إلى الحالة الملكية، أو أن جبريل ينخلع من الصورة الملكية إلى الصورة البشرية وينزل إلى النبي في صورة إنسان. السبب هو أن هذه الروايات تتعارض مع أوصاف جبريل الذي له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت، وأنه يوحي للنبي وهو على هذا الشكل الذي رآه عليه النبي. بالتالي لا ينخلع النبي إلى أي صورة، بل ويبقى جبريل في الصورة الموصوفة التي نزل عليها.

---

[1] المصدر السابق ، ط1، ص107
[2] المصدر السابق، ط1، ص10،11

آية تأسيسية في النص القرآني لفهم تعدد عملية الإيحاء

تعتبر الآية واحد وخمسون من سورة الشورى هي الآية الوحيدة في النص القرآني التي توضح ماهية وشكل وظروف عملية الاتصال بين السماء والأرض بواسطة الوحي، إذ يقول تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم (51)".

ورد في الآية ثلاثة مسارات، سأسميها "آلية الاتصال" وهي تشتمل على فعل/حدث وتوجيهات ونوعية وأطراف الاتصال على النحو التالي:

أولاً: الفعل/الحدث، هو نقل الرسالة عمودياً من السماء إلى الأرض، "أي من الله إلى المكلفين برسالة النبوة". هذا الفعل سنسميه "العملية التعليمية" كمسؤولية من جانب الوحي، وذلك بتكليف وأمر إلهي يهدف إلى توجيه جميع الأنبياء والرسل بحسب الأدوار التي أوكلت إليهم.

ثانياً: التوجيهات الثلاثة في الآية هي: "وحياً" أو "من وراء حجاب" أو "يرسل رسولاً". تسمى هذه التوجيهات "آلية الاتصال"، لأن كل عملية اتصال عمودية لها ظروفها وخصوصيتها.

ثالثاً: "نوعية وأطراف الاتصال"، والمقصود أن تكون رؤيا في المنام أو رؤية في اليقظة، وأيضاً من خلال القذف في القلب أو الحديث وجهاً لوجه بشكل مباشر. أما بخصوص أطراف الاتصال، فيقصد بذلك اتصال الوحي مع البشر أو مع غير البشر.

سأشرح التوجيهات الثلاثة، وهي "وحياً" أو "من وراء حجاب" أو "يرسل رسولاً"، لكن في البداية سوف أقدم قراءة عامة حول أبرز ما أورده المفسرون عن هذه الآية. قال القرطبي حول سبب نزولها أن اليهود قالوا للنبي: "ألا تكلم الله وتنظر إليه إن كنت نبياً كما كلمه موسى ونظر إليه؛ فإننا لن نؤمن لك حتى تفعل. فقال النبي: "إن موسى لن ينظر إليه" فنزلت الآية؛ حسبما ذكره النقاش والواحدي والثعلبي.

وقوله تعالى "وحياً"، قال مجاهد: أي نفث ينفث في قلبه فيكون إلهاماً. أما قوله تعالى: "من وراء حجاب" يعني كما كلم موسى. وقوله تعالى: "أو يُرسل رسولاً" كإرساله جبريل عليه السلام. وقيل "إلا وحياً" رؤيا يراها في منامه؛ قاله زهير بن محمد. أما قوله "فيوحي بإذنه ما يشاء" يعني أن هذا الوحي من الرسل خطابٌ منهم للأنبياء يسمعونه نطقاً ويرونه عياناً. وهكذا كانت حال جبريل عليه السلام إذا نزل بالوحي على النبي. قال ابن عباس: نزل جبريل عليه السلام على كل نبي فلم يره منهم إلا محمد وعيسى وموسى وزكريا عليهم السلام. فأما غيرهم فكان وحياً إلهاماً في المنام" [1]. أما البيضاوي، فقال في تفسيره: "وما كان لبشر" أي ما صح له. وقوله "أن يكلمه الله إلا وحياً" كلاماً خفياً يُدرَك لأنه بسرعة تمثيل ليس في ذاته مركباً من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة. أما عطف قوله "أو من وراء حجاب" عليه يخصه بالأول، فالآية دليل على جواز الرؤية لا على امتناعها. وقيل المراد به الإلهام والإلقاء في الروع، أو الوحي المنزّل به الملك إلى الرسل فيكون المراد بقوله تعالى: "أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء" أو يرسل إليه نبياً فيبلغ وحيه كما أمره، وعلى الأول المراد بالرسول الملك الموحى إلى الرسل، ووحياً بما عطف عليه منتصب بالمصدر لأن من وراء حجاب صفة كلام محذوف، والإرسال نوع من الكلام، ويجوز أن يكون "وحياً" و "يرسل" مصدرين، وأما "من وراء حجاب" فتعتبر ظرفاً وقعت أحوالاً [2]. هناك مسألة هامة يوردها البيضاوي، ولم يسبقه إليها أحد من المفسرين، وهي إشارته إلى أن جملة "أو من وراء حجاب" معطوفة على ما قبلها، وأن ذلك دليل على

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص507

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج25، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص242،243

جواز الرؤية لا امتناعها كما قال. لم يقصد البيضاوي رؤية الله، بل رؤية الوحي، وهذا مقبول، لكنه غير معقول لأن العطف يصح للكلام وليس للرؤية لاسيما عند التدقيق في قوله تعالى في بداية الآية "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً". نلاحظ أن الآية ورد فيها "ما" النافية، وأداة الاستثناء "إلا"، ثم تخصيص "الكلام دون الرؤية" في حدث نزول الوحي ونقله للرسالة السماوية، وتحديداً في كلمة "يكلمه". إن الإعلان الإلهي الصريح في جملة "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً" فيه تأكيد على وقوع حدث التكليم بالصوت وليس حدث الرؤية، فهو لم يقل "ما كان لبشر أن يراه الله" بل قال "ما كان لبشر أن يكلمه الله". بناءً على ذلك لا يصح العطف في جملة "أو من وراء حجاب" كما جاء في تفسير البيضاوي، لأن أداة الاستثناء "إلا" تحول دون اعتبار جملة "من وراء حجاب" معطوفة على "وحياً"، ولو قلنا إنها معطوفة على كافة ما سبق فإن قوله تعالى "يكلمه الله" تشير إلى أن "الكلام" كان أساسياً في التوجيهات الثلاثة، وهي "وحياً" أو "من وراء حجاب" أو "يرسل رسولاً"، ونحن نرجح أن يكون الكلام قد تحقق في التوجيهات الثلاثة. بالتالي فإن تخصيص الكلام للدلالة على صوت الوحي وتحديد لغته في قوله "يكلمه الله" يشير إلى أنها ليست ظرفاً وقعت أحوالاً كما ذكر البيضاوي. لذلك فإن المقصود في قوله "من وراء حجاب" هو كلام الله منطوقاً بالوحي من غير رؤيته. بالإضافة إلى ما سبق، سوف نلاحظ أن المستثنى في الآية هم "البشر" من دون جميع الخلائق في قوله "ما كان لبشر"، ولذلك فإن أداة الاستثناء لا تعود إلى تخصيص لغة الكلام في قوله "ما كان لبشر أن يكلمه الله" بل أيضاً إلى اختيار جنس المخاطب وهم البشر. وإن "ما" تنفي كل شيء باستثناء الكلام لقوله "أن يكلمه"، كأن المراد من المعنى أن يقول "لم يحصل لبشر أن كلمه الله إلا عبر ثلاث طرق رئيسية فقط وهي الوحي أو من وراء حجاب أو إرسال رسول". في هذا الاستثناء دليل على أن الله خصَّ البشر بثلاث طرق للحديث معهم، وفي الأمر

تأكيد على أن الخطاب الإلهي للبشر -عبر الوحي- يختلف كلياً عن الخطاب الموجه لغير البشر، كالخطاب إلى النحل والأرض وغيرهما. ويُلاحظ هنا كيف أن الله أشار مرَّات عديدة في القرآن إلى إنسانية الرسول من خلال تكرار صفته البشرية، لقوله في آية الشورى "ما كان لبشر" في إشارة إلى الرسول، أو الوصف الصريح في الآيتين ثلاثة وتسعين وأربعة وتسعين من سورة الإسراء لقوله تعالى: "ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً تقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً (93) وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهُدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً (94)".

الأمر الآخر هو ورود لفظتين مضارعتين في الآية وهما "يكلمه" و "يرسل". اللفظ **الأول "يكلمه"** جاء تخصيصه للوحي أو الكلام الإلهي من وراء حجاب، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف بين الطريقتين، أي نقل النص القرآني وحياً أو من وراء حجاب كما ورد في الآية. أما اللفظ **الثاني "يرسل"** فقد جاء تخصيصه للشخص المكلف الذي يرسله الله وهو "جبريل" في غالب الأحيان، ويُسمى "رسولاً". هذه الصفة تدل على تشابه مهماته مع الرسل، وأبرز تلك المهمات هي "التبليغ". كما أن فيها كناية عن حضور الوحي، وفيه تأكيد على أن فعل الإرسال يكون حدثاً مرئياً، وفي هذه الحالة يُرى جبريل وقت النزول. نستنتج مما سبق أن كلمة "وحياً" في قوله تعالى "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً" تدل على وجود صوت للوحي، لكن من دون رؤيته، مع وجود استثناءات محددة. أما كلمة "فيوحي" في قوله تعالى "أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه" فهي تدل على تحقق حدث النزول لجبريل، فيتمثل للنبي صورة وصوتاً. وهكذا يكون قوله "وحياً" و "أو من وراء حجاب" مصدرين. أما قوله "أو يرسل رسولاً" فهي مفعول مطلق مؤكداً لمعنى الفعل.

شرح التوجيهات الثلاثة: "وحياً" أو "من وراء حجاب" أو "يرسل رسولاً" على النحو التالي:

أولاً: "وحياً"

ذكرت مادة "الوحي" بجميع مشتقاتها اللغوية في سبعين آية من القرآن، منها ثلاث وستون آية مكية، وسبع آيات مدنية. نلاحظ أن الفعل الماضي والمضارع هو أكثر ما ورد في الآيات القرآنية. (انظر الجدول رقم 5 في الملحقات، يوضح آيات الوحي في القرآن الكريم). أما بالنسبة لكلمة "وحياً" كما وردت في الآية واحد وخمسين من سورة الشورى فهي واحدة من طرائق اتصال الوحي، وهو يأتي على عدة أوجه، أبرزها الإلهام والقذف في القلب، والرؤيا في المنام. أيضاً يكون الوحي تارة مسموعاً بالصوت فقط أو مسموعاً ومُشاهداً في آن واحد، ما يعني أنه قد يُسمع في اليقظة فقط من دون رؤيته، أو يُرى ويُسمع في اليقظة، أو يُسمع في المنام من دون رؤيته، أو يُرى ويُسمع في المنام على حد سواء. في هذا السياق، قيل إنه "لا يمكن فهم القرآن بلغة اليقظة بل بلغة النوم، وهذا معناه أن كل النص القرآني هو منام، ولغة المنام مهما كانت واضحة بينة فهي رمزية غامضة أسراري وضبابية، لا نستطيع تفسيرها بطريقة لغة اليقظة" [1]. قال عبد الرازق باشا "إن الوحي تعبير بالكلام، حيث إن الله جعل الوحي نوعاً من كلامه وقسماً من أقسامه؛ ففرق بين تكليم الوحي والتكلم بإرسال الرسول والتكليم من وراء حجاب" [2]. إذا كان عبد الرزاق باشا يقصد بأن الخطاب الإلهي المباشر مع الأنبياء يقع ضمن نطاق الوحي كما ورد في بداية الآية، فإن تحليله غير دقيق، لأن الكلام الإلهي عبر

---

[1] حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، (بيروت: دار روافد، 2021)، ص142.

[2] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص51.

الوحي يختلف عن الكلام الإلهي من وراء حجاب. فالأول "أي الكلام الإلهي عبر الوحي" يكون من خلال واسطة يتحقق فيها الصوت ورؤية الوحي في بعض الأحيان. أما الثاني "أي الكلام الإلهي من وراء حجاب" فيكون من غير واسطة، بل مباشرة، ويتحقق فيها الصوت من دون رؤية الوحي، حيث يخلق الله صوته في الأجرام السماوية، وهذا ما عبّر عنه الله في قوله تعالى "ما كان لبشر أن يكلمه الله"، أي أن المتكلم هو الله، لكن مع التحديد والتخصيص لطرائق الحديث الإلهي كما وضحت الآية فيما بعد في قوله تعالى: "إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً". كذلك قوله تعالى: وكلم الله موسى تكليماً {النساء: 164} كما سنشرح ذلك في الصفحات التالية، وفي الآية تأكيد على تحقق نوع وطريقة الخطاب "أي الكلام" وليس الهمس أو الإشارة، لأن نوع الكلام يتضمن لغة، واللغة لها سمات وأصول، وأما طريقة الكلام فتكون عبر اللسان أو أي أداة أخرى من أدوات الاستشعار التي تستقبل اللغة المنطوقة وتتفاعل معها، وهو ما يدل على وجود صوت إلهي له خصوصية من ناحية أنه موجه للأنبياء والرسل فقط. قال الزمخشري في شرح بداية الآية "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً": "إن الوحي هو الإلهام والقذف في القلب، أو المنام كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده، وعن مجاهد قال: أوحى الله الزبور إلى داود عليه السلام في صدره" [1]. مما ذكره الزمخشري أن الإيحاء في المنام كما حدث مع أم موسى ومع إبراهيم عليه السلام يقع ضمن الوجه الأول في الآية، أي "يكلمه الله "وحياً"، ما يعني أن أي إيحاء في المنام عبر الرؤيا، لا يكون من وراء حجاب ولا يكون عبر إرسال رسول، وهذا وجه الاختلاف بين طرائق الإيحاء. إذا صح ذلك فإن رؤية الوحي في المنام ثابتة التحقق للأنبياء لأن إبراهيم عليه السلام قال لابنه كما في نص الآية "إني أرى

---

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج24، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص983

في المنام أني أذبحك"، ما يعني أن أي رؤيا في المنام قد يتحقق فيها مشاهدة الوحي بالشكل كصورة مرئية.
عموماً يلخص محمد حسين الذهبي طرائق الوحي بشكل عام في القرآن على النحو التالي:
أولاً: منه ما يكون مناماً، وذلك بأن يرى النبي محمد (ﷺ) رؤيا في منامه، فتتحقق بعد في اليقظة كما رآها في نومه تماماً.
ثانياً: ومنه ما يكون إلهاماً يلقيه الله في قلب نبيه (ﷺ).
ثالثاً: منه ما يكون تكليماً من الله لنبيه (ﷺ) بكلام يسمعه ويدرك معناه، مع يقينه بأنه كلام الله وليس كلام أحد سواه.
رابعاً: ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، وهذا أغلب أنواع الوحي للنبي محمد (ﷺ)، ولم نعرف أن شيئاً منه نزل على الرسول مناماً أو إلهاماً أو تكليماً من الله بغير واسطة [1].
نتفق مع هذا الطرح حول الوجوه الأربعة للوحي وتحديداً من البند الثالث والرابع. أما البند الأول والثاني، من الضروري القول إن رؤية الوحي تندرج تحت هذين البندين، حيث إن الرؤيا في المنام لا تكون صوتاً فحسب، بل ربما تكون رؤيا بصرية في حال المنام، أو رؤية بالعين في حال اليقظة.

لمزيد من التفصيل، انظر كافة الآيات التي ورد فيها كلمة "وحي" في الجدول المرفق في الملحقات.

بشكل عام، فإن فعل الوحي في القرآن مُسند غالباً إلى الله، وهو في كثير من الآيات مبني للمجهول. وقد جاء في آيات إسناد الوحي إلى غير الله؛ فأسند إلى نحو عشرين شخصية أو جماعة أو شيء بعينه، فمثلاً أسند إلى الحواريين وإلى النحل وإلى الملائكة وإلى الأرض

[1] محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، ص8، 9

وإلى أم موسى وإلى شياطين الجن والإنس وإلى زكريا وغيره من الأنبياء عليهم السلام [1]. من الأمثلة القرآنية على ذلك قوله تعالى: وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً {النحل: 68} والإيحاء هنا بمعنى الإشارة بالتوجيه. وقوله تعالى: وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم {الأنعام: 121} والإيحاء هنا بمعنى الوسوسة. وقوله تعالى: ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي إليَّ ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله {الأنعام: 93} والوحي هنا بمعنى الادعاء الكاذب الناتج عن إحساس مصطنع. وقوله تعالى: فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً {مريم: 11} والمقصود هنا زكريا، والإيحاء يفيد إشارته إلى قومه دون أن يتكلم. وقوله تعالى: وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها {الشورى: 7} والوحي هنا بمعنى إلقاء الله بالقرآن لنبيه محمد (ﷺ). وقوله تعالى: وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفتِ عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين {القصص: 7} والإيحاء هنا رؤيا في المنام من خلال القذف في قلب أم موسى. سوف نلاحظ أن كافة الإيحاءات السابقة لم تكن من وراء حجاب أو عبر إرسال رسول، لكنها تمت من خلال الإيحاء المباشر، وهذا الوحي ينطبق على الآيات التي تخص البشر، "أم موسى وزكريا والنبي محمد وغيرهم" وهو الطريقة الأولى من الآية واحد وخمسون من سورة الشورى لقوله تعالى: "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً (51)".

ومن بين التقسيمات التي وُضعت حول طرائق الإيحاء، شرح محمد شحرور الذي أشار بأن الوحي هو نقل المعلومات والأوامر والنواهي بعدة طرق عدّدها الكتاب بالأشكال التالية:

الوحي عن طريق البرمجة الذاتية.

---

[1] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص48

الوحي عن طريق التشخيص "السمع والبصر".
الوحي عن طريق توارد الخواطر.
الوحي عن طريق المنام.
الوحي المجرد.
الوحي الصوتي عن طريق السمع [1].

يقدم شحرور تفصيلاً لهذه الأنواع، لكني لا أتفق مع غالبيتها لأنها عشوائية وغير واقعية، حيث يقول "الوحي عن طريق البرمجة العضوية في الكائنات الحية أو الوظيفية في ظواهر الطبيعة: وذلك عن طريق تخزين معلومات وأوامر في البنية الجينية للخلايا كقوله تعالى: "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون" {النحل: 68} ويقدم مثالاً عن البنية الوظيفية للأشياء كقوله تعالى: "فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها" {فصلت: 12} [2].

إن قول شحرور بأن لغة النمل برمجة ذاتية، فيه إسقاط لحقل علمي حداثوي على حدث تاريخي إلهي، وهذا الحدث لا يمكن تفسيره من خلال استخدام أساليب لغوية وحسية بشرية أو متصلة بالسلوك الإنساني، لأن لكل حدث ينزل فيه الوحي خصوصية، وكذلك الحال بالنسبة للمخلوق المُستهدف من قبل الوحي، وفي هذه الحالة النمل أو في بعض الأحيان الطيور، كما في قوله تعالى: "وورث سليمان داوود وقال يا أيها الناس عُلمنا منطق الطير" {النمل: 16} ومنطق الشيء هو تعبير عن معقوليته، أي ليس فيه برمجة ذاتية، لكن فيه تمكين، والتمكين في حد ذاته تعظيم لقدرة الله، وما يمكن أن يسخره لأنبيائه وكل شخص يصطفيه بالنبوة أو الكرامات الإلهية. قال فخر الدين الرازي "إن تعليم منطق الطير يكون داخلاً في جملة ما ورثه سليمان

---

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص375

[2] المصدر السابق، ص375

عن داوود" [1]. وقال أبو جعفر النحاس "والمنطق قد يقع لما يُفهم بغير كلام، والله أعلم بما أراد كما قال ابن العربي". وأضاف القرطبي "لقد اتفق الناس على أنه كان يفهم كلام من لا يتكلم ويُخلَق له فيه القول من النبات، فكان كل نبت يقول له: أنا شجر كذا، أنفع من كذا، وأضر من كذا، فما ظنك بالحيوان؟ كما قال قتادة والشعبي: إنما هذا الأمر في الطير خاصة؛ لقوله تعالى "علمنا منطق الطير" والنملة طائر إذ قد يوجد له أجنحة. قال الشعبي: وكذلك كانت هذه النملة ذات جناحين. وقالت فرقة: بل كان في جميع الحيوان، وإنما ذكر الطير؛ لأنه كان جنداً من جند سليمان يحتاجه في التظليل عن الشمس وفي البعث في الأمور، فخُص بالذكر لكثرة مداخلته، ولأن أمر سائر الحيوان نادر وغير متردد ترداد أمر الطير" [2] . قيل أيضاً في شرح قوله عُلمنا منطق الطير "أي: تفضل الله علينا على ما ورّثنا من داوود من العلم والنبوة والخلافة في الأرض في أن فهمنا من أصوات الطير المعاني التي في نفوسنا" [3].

كما قال تعالى: "حتى إذا أتوا على واد من النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون" {النمل: 18} نلاحظ هنا استخدام كلمة "قالت" مع النمل، ما يعني أن النملة لها قول ناطق بلغتها، وذلك ليس له علاقة بالبرمجة الذاتية لأن لكل مخلوق من مخلوقات الله له لغته الخاصة في التواصل وغير ذلك، وهذه المخلوقات هي أمم أمثالنا لقوله تعالى: "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج24، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص184

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج16، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص116.

[3] المصدر السابق، ج16، ط1، ص114

ثم إلى ربهم يحشرون" {الأنعام: 38} أما الطريقة الأخرى للوحي فهي عن طريق توارد الخواطر، حيث يشرح شحرور فيقول "إن هذا الوحي وارد لكل البشر حتى يومنا هذا وهو عندما يقع الإنسان في مأزق أو يفكر في مشكلة علمية تستحوذ على كل تفكيره، تأتيه فكرة أو خاطرة ما فيها الخروج من المأزق أو حل المشكلة العلمية "كتفاحة نيوتن". ومن الأمثلة على ذلك، قوله تعالى: "وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي". وقوله "وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون" [1].

لا نتفق مع شحرور في هذا الخلط غير المبرر بشكل منهجي، بل والتجاوز لصناعة مقاربة غير منطقية وتدل على استعراض ثقافي تقدمي، دون أن يكون الطرح دقيقاً، إذ لا يمكن أن يكون الوحي وارد لكل البشر، فالوحي مخلوق إلهي، أو كما قلنا سابقاً هو القناة المصطفاة إلهياً للعمل بأمر الله على انفراج الدستور الإلهي، "أي القرآن" للعالم الدنيوي.

بدون الوحي لا يمكن فهم الدين أو الإله، ولا يمكن استيعاب عملية الاتصال التي أنزل من خلالها القرآن إلى الأرض. كما أن الوحي انقطع تماماً بعد وفاة النبي محمد (ﷺ). لذلك، لا يمكن أن يكون هناك وحي لكل البشر كما يقول شحرور. ولو افترضنا أنه يريد بالبشر أولئك الذين عاشوا في عصر الإسلام الأول، أي قبل وفاة النبي محمد (ﷺ)، فإننا نقول إن الوحي لا يتصل مع أي بشر وهناك خصوصية للشخص الذي يختاره الله، وأيضاً خصوصية من ناحية عملية الصفات التي تنطبق على الشخص المصطفى وأهمها الصدق. لا يمكن بكل هذه البساطة أن نفترض بأن الخاطرة أو الفكرة التي تأتي للإنسان وتخرجه من المأزق هي تعبير عن الوحي. كما أن مثال المشكلة العلمية "كتفاحة نيوتن" الذي قدمه شحرور فيه إسقاط علمي له علاقة

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص376

بالتفكير الإنساني وأهمية العقل ومركزيته كعضو للتحكم والسيطرة، لكن ذلك لا يتصل بالوحي؛ لأن العقل صناعة إلهية في جسد الإنسان المرئي. أما الوحي فهو مخلوق إلهي لا قدرة لأحد على التحكم في مرئيته وإلقاء أوامره سوى الله. كما أن العقل أكثر تعقيداً من الجهاز المحوسب وهو العضو الذي عجز كثير من العماء عن تفسيره. بناءً على ما سبق، يجب التمييز بين عملية اتصال الإنسان مع أفكاره من خلال استخدام العقل، وبين عملية اتصال الإنسان مع السماء "أي مع كلمة الله" من خلال الوحي، كمخلوق مكلف بإتمام عملية الاتصال وتنفيذ الأوامر الإلهية بغرض نقل مادة القرآن للنبي محمد (ﷺ)، وهذا ما يعبر عنه القرآن في قوله تعالى في الآية ثمانية وعشرين من سورة فاطر: "إنما يخشى الله من عباده العلماء" (28). وقوله في الآية أحد عشر من سورة المجادلة: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" (11) وهذا موضوع آخر يتعلق بالفروق الجوهرية بين درجات العلماء والأنبياء. كذلك الحال بالنسبة لأهمية العلم وأهمية القرآن، ما يجعل الربط بين "تفاحة نيوتن" كمسألة علمية، وظاهرة الوحي كمسألة إلهية أمر خطير وغير جاد في الطرح، لأن الأفكار والخواطر التي تأتي للإنسان لحل المشاكل ومنها "تفاحة نيوتن" جميعها تعبر عن قدرة الإنسان مهما بلغت تلك الأفكار من أهمية، بينما ظاهرة الوحي تعبّر عن قدرة الله، وهي ظاهرة غير علمية في أهم تجلٍ لها. كما أن شحرور كتب كلاماً مناقضاً لما جاء في قوله تعالى: "وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون"، لأن الوحي كان خاصاً بالنبي يوسف فقط، وذلك من خصوصية النبوة والرعاية بأمر الله عبر وساطة الوحي، لأن الله نفى وجود الشعور لدى إخوة يوسف، لذلك أمره الله أن ينبئهم من خلال رسالة الوحي الإلهي التي كان فيها إيعاز من الله، وبشرى قادمة. قال الزمخشري "إنما أوحي إليه ليؤنس في الظلمة والوحشة ويبشر بما يؤول إليه أمره، ومعناه: للتخلص مما أنت فيه، ولتحدثن إخوتك بما فعلوا بك "وهم لا يشعرون" إنك يوسف

لعلو شأنك وكبرياء سلطانك وبعد حالك عن أوهامهم [1]. وقال فخر الدين الرازي "المراد أن الله تعالى أوحى إلى يوسف إنك لتخبرن إخوتك بصنيعهم بعد هذا اليوم وهم لا يشعرون في ذلك الوقت إنك يوسف" [2]. نقول لا يوجد توارد خواطر عند يوسف أو إخوته، بل هو وحي صادق ومباشر إلى يوسف بدون أي توارد خواطر أو أفكار إلى إخوته، بل إن الوحي فيه تمكين لرؤيا يوسف وتعظيم لشأن نبوته من خلال الوحي الإلهي، وذلك ليس له علاقة بتوارد الأفكار. أما بالنسبة للإيحاء للحواريين كما ورد في الآية فهو ممكن لأنهم لم يكونوا جماعة من الناس غير معدودة، بل كان عددهم اثني عشر. قال القفال "يجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك، وبعضهم من صيادي السمك، وبعضهم من القصارين، والكل سموا بالحواريين لأنهم كانوا أنصار عيسى (عليه السلام)، وأعوانه والمخلصين في محبته، وطاعته وخدمته" [3]. كان الاثنا عشر حوارياً من المؤمنين بنبوة عيسى (عليه السلام) وهم تلاميذه. لذلك ورد في القرآن خطاب عيسى (عليه السلام) لهم في قوله تعالى: "فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله وأشهد بأنا مسلمون" {آل عمران: 52}. لقد كان الإيحاء للحواريين تثبيتاً لقيمة الصدق كما ورد في سؤال عيسى عنه في قوله "من أنصاري إلى الله؟"، وذلك إكراماً لعيسى (عليه السلام) تماماً مثلما أكرم الله النبي يوسف في رؤياه بأن جعل الملك الأكبر الريان بن الوليد يراها وقد وضع مفتاح الرؤيا عند يوسف الذي شرح معناها للملك، إذ لم يتمكن قومه من شرحها، وقالوا له "أضغاث أحلام" كما ورد في

---

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج12، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص507

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج18، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص102

[3] المصدر السابق، ج8، ط1، ص70

القرآن. (انظر الشرح في الفصل الخامس). ثم يختتم شحرور كلامه عن هذا النوع من الوحي، أي الوحي عن طريق توارد الخواطر فيقول "إنه ليس له أية علاقة بالأمور الشرعية وإنما له علاقة بالأمور الإجرائية والمعرفية حين الأزمات ولا يأتي إلى إنسان عشوائياً" [1]. يواجه شحرور مشكلة لم يستطع التخلص منها في طرح أفكاره في مجمل كتبه، وهي عدم قدرته على التخلص من الخلط الفكري بين ما هو شرعي وما هو علمي، حيث إن المعارف الشرعية لها مسار فكري له ضوابط علمية تحتكم إلى أصول الفقه وعلومه المختلفة. أما المعارف العلمية فهي تخضع للتجربة والبرهان وليس فيها حساسية عالية كما هو الحال مع العلوم الشرعية التي تتطلب الدقة والانضباط المعرفي بسبب التزامها بقواعد متينة ومتشعبة. ومن الطرق التي يتناولها شحرور، طريقة الوحي عن طريق المنام، ويفسر من خلال شرحه الفرق بين المنام والحلم، مستشهداً بقصة النبي يوسف وتحديداً الوصف الذي أطلقه القوم على حلم الملك عندما سألهم عن تفسير الحلم فأجابوا "أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين". في هذا السياق يقول شحرور "المنام ظاهرة مختلفة عن الحلم، فالمنام يعبر عن ظاهرتين" على النحو التالي:

1- أحد أنواع الوحي للأنبياء.

2- بالنسبة لغير الأنبياء يُسمى المبشرات وهو الرؤيا الصادقة [2]. قيل "إن الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزءاً من النبوة" [3] أو كما ذكر بأن "رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة" [4]. عموماً

---

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص376

[2] المصدر السابق، ص377.

[3] أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، ج2، (جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، (1995)، ص585

[4] حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، (بيروت: دار روافد، 2021)، ص38.

هو لا يُسمى وحي المنام، بل رؤيا المنام أو رؤيا في المنام، لأننا لو قلنا وحي المنام، فهذا يعني أن كل صورة تتجلى للإنسان في منامه قد تكون وحياً وهذا غير ممكن، حيث إن الوحي ظاهرة لها حدود في الزمان والمكان وقد انقطع عند وفاة النبي محمد (ﷺ) واستكمال رسالة نبوته. يقول شحرور "الوحي في المنام إما أن يكون صريحاً، كالوحي إلى إبراهيم، وإما أن يكون غير صريح وبحاجة إلى تأويل كالوحي إلى يوسف، ويضيف "يجب أن نميز بين قوله عن إبراهيم "إني أرى في المنام أني أذبحك"، حيث استعمل "أرى" في فعل المضارع، وبين قوله عن يوسف "إني رأيت" في الماضي. فالإنسان لا يذبح ابنه بمجرد أن رأى في المنام مرّة واحدة أنه يذبحه، بل تكرر هذا المنام لإبراهيم حتى صدقه، بدليل استعمال المضارع "إني أرى". أما مع محتوى المنام كان خبراً، لذا جاءه مرّة واحدة، لذا قال "إني رأيت أحد عشر كوكباً" وقد صدق الرؤيا" [1]. بعكس ما قاله شحرور، لا يوجد وحي صريح في المنام وآخر غير صريح، بل كله وحي صريح وصادق ومتحقق، لكن الذي يختلف برأينا هو الشخص الذي أوحي إليه، هل هو شخص تم اصطفاؤه أم لا، وهل هو شخص صادق ونبوي أو علمائي اكتملت شروط إيمانه كي يتحقق نزول الوحي عليه. أما تكرار نفس الرؤيا من المنام فقد حدث ذلك في حالتين، وقد أشار شحرور إلى واحدة، وذلك لأهمية الحدث الذي وقعت فيه الرؤيا وهو حدث الذبح في رؤيا النبي إبراهيم. أما إذا أخذنا التكرار على ذات السياق اللغوي الوارد في كلمة "أرى" فسوف نشير إلى قوله تعالى: "وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون" {يوسف: 43}. سوف نلاحظ أن كلمة "أرى" وردت لدى الاثنين في إشارة إلى تكرار واستمرارية

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص377.

مشاهدة الرؤيا في المنام. علماً بأن رؤيا إبراهيم تختلف عن رؤيا الملك، فالأولى هي رؤيا نبي، والثانية رؤيا لملك عادي، علماً بأن رؤيا إبراهيم الخاصة بذبح ابنه إسماعيل أخطر من رؤيا الملك في حالة سيدنا يوسف. نقول، إن هناك قولين: الأول: المذكور سابقاً حول استعمال كلمة "أرى" في المضارع وتفيد التكرار للدلالة على أهمية الصدق. والثاني: أن استعمال كلمة "أرى" على صلة بالحدث الحالي، لأن رؤيا الذبح فيها اختبار لصبر وصدق نبوة إسماعيل، وإيماناً بأمر الله، وثقة بعنايته التي تحققت بنزول الكبش حيث فداه من الموت. لذلك لا يمكن القطع في القول بأن كلمة "أرى" لها علاقة بالقيمة المعنوية الأخلاقية للحدث، أي الصدق فقط، بل هي متصلة بالقيمة اللغوية للحدث، من ناحية السرد القصصي. بخصوص مسألة السجود في قوله تعالى "يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين"، قال الشريف المرتضى "هذه استعارة، لأن الكواكب والشمس والقمر لا يعقل، فكان الوجه أن يقال ساجدة، ولكنها لما أطلق عليها فعل من يعقل، جاز أن توصف بصفة من يعقل، لأن السجود من فعل العقلاء. وهذا كقوله سبحانه: "يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم، لا يحطمنكم سليمان وجنوده" فلما كانت النملة في هذا القول مأمورة أمر من يعقل جرى الخطاب عليها جريه على من يعقل" [1].
على ذات النسق، نقول إن الرؤيا في كلمة "رأيت" تتصل بالعقل وهي منطقية لأن الكواكب والشمس والقمر في حالة السجود تكون ثابتة غير متحركة، لأن وجود الحركة فيها يعني أن لها روح، وإذا كان لها روح فهي تعقل، لكنها ليست كذلك، فلا روح لها ولا تعقل. بالتالي فإن رؤية هيئة الكواكب والشمس والقمر هي رؤية ثابتة وسر الرؤية أنها نورانية وأن سجودها للنبي يوسف كان تسخيراً من الله بتطويع وضعية ومادة الكواكب له في السجود.

---

[1] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، ص169

بالإضافة إلى ما سبق، من الطرق التي يشرحها شحرور، طريقة الوحي المجرد، حيث يقول "هو أرقى أنواع الوحي وهو أن يأتي جبريل بدون أن يدرك بالحواس فيلتبس مع النبي ويسجل الآيات التي يتم الإيحاء بها بشكل مباشر في الدماغ "القلب" [1]. ينفي شحرور أي علاقة للحواس في إدراك الوحي وهذا طرح غير عقلاني ولا ينسجم مع كافة الأحاديث الواردة حول كيفية استقبال النبي للوحي، بل إنه يتعارض مع عملية الإيحاء بشكلها التعليمي الذي شرحناه في الكتاب. كما أن شحرور يخلط بين الدماغ والقلب، علماً بأن لكل عضو وظيفته الخاصة، ونحن لا نقول بنزول الوحي على القلب، ولكن على الروح والعقل. بناءً على ما سبق يتضح لنا أن طبيعة تفصيلات الإيحاء وطرائقها لا يمكن أن تخرج عن فهم السياق القرآني لكل حدث. لذلك، لا أتفق مع شحرور في قوله بأن "الوحي الذي ينزل على النبي محمد (ﷺ) هو نوعان، وحي مجرد وفؤادي، وأن المجرد هو النوع الأساسي" [2]. نقول يعتبر ذلك تخصيصاً في غير محله إذ أن علاقة الوحي بالقلب علاقة ثانوية وليست مركزية حيث يكون للقلب دور محدد في عملية استيعاب النص القرآني، وهو للتثبيت، وهو ما يدل عليه قوله تعالى: "لنثبت به فؤادك". لكننا، نستنتج أن هناك نوعاً واحداً للوحي، ثابت في عملية نقل النص القرآني وهو الوحي المسموع والذي ينزل على الروح داخل العقل، حيث إن كافة الآراء التي لا تقول بتنزيل القرآن الكريم مرتلاً ومنطوقاً تكون آراء ضعيفة وغير واقعية. أما إذا أردنا أن نتحدث عن طريقة أخرى للوحي، فنقول إنها تخص رؤية الوحي، أي فيما إذا كان وحياً مرئياً أم غير مرئي، فهو تارة ما يأتي في المنام وتارة ما يأتي في اليقظة خلال حالة (الاسترخاء). أما أي حديث عن طرق أخرى للوحي فهي تخص

---

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994)، ص383

[2] المصدر السابق، ص384

العملية الباطنية التي يحدث من خلالها التلقي، وكيفية ارتباط الوحي بأعضاء الإنسان وبالتحديد العقل والقلب، لكن هذه مسألة ليس لها علاقة بأنواع الوحي، بل بتفاصيل عملية الإيحاء.

ثانياً: "من وراء حجاب"

يعتبر هذا الاتصال الإلهي مع الأنبياء والرسل من أقل الأنواع وقوعاً في النص القرآني، وهو اتصال مباشر مع الله، لكن من دون رؤيته، وقد تحقق هذا الاتصال المباشر بالكلام مع الله للنبي محمد (ﷺ) والنبي موسى فقط. عندما نتحدث عن عملية اتصال "من وراء حجاب" فنحن بالضرورة نقصد اتصالاً سمعياً أو غيبياَ، وقد يكون في جزء منه قذف في القلب في حالة اليقظة، لكنه حتماً ليس اتصالاً مرئياً مع الإله، بل مع معجزات الإله ومخلوقاته. فيما يخص الوحي الحاصل بسماع كلام الله من غير واسطة، ينقسم القائلون بأن كلام الله هو هذه الحروف المسموعة والأصوات المؤلفة إلى فريقين. أحدهما الحنابلة الذين قالوا بقدم هذه الحروف، وهؤلاء يرون أن الرسول أو المَلك يسمع هذه الحروف والأصوات القديمة من الله بغير واسطة. والفريق الثاني، يقول بحدوث هذه الحروف والأصوات. ومن هؤلاء من يقول بأن هذه الحروف والأصوات الحادثة قائمة بذاته تعالى؛ فالرسول يسمع الحروف والأصوات الحادثة القائمة بالذات القديمة من غير واسطة؛ وأولئك هم الكرامية. ومن هذا الفريق الثاني المعتزلة، وهم يقولون إن هذه الحروف والأصوات ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها في جسم آخر؛ وفسروا قوله تعالى "أو من وراء حجاب" بأنه يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئي، وأن الله لا يُرى [1]. نحن نميل إلى قول المعتزلة لأننا ننفي وجود صوت للإله، حيث إن أي قول حول وجود صوت

---

[1] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص63، 64

مباشر للإله يعني وجود لسان له، وهذا غير ممكن لأن الله "لا يوصف بما توصف به المخلوقات؛ فليس هو بجسم ولا صورة، وليس جوهراً ولا عرضاً، وليس له ثقل أو خفة، ولا حركة أو سكون، ولا مكان ولا زمان، ولا يشار إليه. كما لا ند له، ولا شبه، ولا ضد، ولا صاحبة ولا ولد، ولا شريك" [1]. كما سنلاحظ أن الله عدّد أوصاف الجهات التي يتم من خلالها نقل الرسالة السماوية، حيث ذكر الوسيط في عملية نقل الكلام، فمرّة قال "وحياً" ومرّة قال "رسولاً"، أما قوله تعالى: "من وراء حجاب" فهي تدل على عدم وجود وسيط أو جهة مكلفة بنقل الرسالة السماوية، ما يعني عدم وجود صورة مرئية لشخص المكلف، مع التأكيد على أن الله يقوم بالمهمة شخصياً من خلال صوت يخلقه عبر الوحي من وراء حجاب فقط.

بالإضافة إلى ما سبق، ورد في الآية أداة الاستثناء "إلا" في قوله تعالى: "إلا وحياً أو من وراء حجاب"، ويعني ذلك أن رؤية الله مستثناة لأن كلمة "وراء" تدل على وجود ستار حاجب، وهو يشير إلى امتناع الرؤية وسماع صوت الكلام الموحى به فقط. السؤال هنا: لماذا لا يمكننا اعتبار صوت الوحي "جبريل" من دون رؤيته هي ذاتها طريقة "من وراء حجاب"؟ نقول لأن الاختلاف بين كلام الوحي والكلام من وراء حجاب هو في مكان ومصدر الصوت، فالصوت الذي يأتي من وراء حجاب يختلف عن الصوت المتحقق عند القذف في الروح أو العقل أو القلب. إن الصوت من وراء حجاب قد لا يكون لجبريل بالضرورة، وقد ذكر الزمخشري "أن الله يُسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه لأنه في ذاته غير مرئي" [2]. وقال الخوارزمي في شرح قوله تعالى "وكلمه ربه" أي من غير واسطة كما تكلم الملك، وتكليمه أن يخلق الكلام منطوقاً به في

---

[1] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، (إيران، قم: مركز الأبحاث العقائدية،2001)، ص27

[2] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج25، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص983

بعض الأجرام، كما خلقه مخطوطاً في اللوح، وروي: أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة" [1]. وكذلك قال القرطبي في شرح قوله: "وكلمه ربه" أي: أسمعه كلامه من غير واسطة [2]. عموماً، حتى لو كان هناك أي تحليل أو اجتهاد عقلي إلا أننا على يقين تام أنها مسألة غيبية وفي غاية التعقيد. سوف نقدم شرحاً وافياً في الصفحات التالية عند ذكر قوله تعالى: "وكلم الله موسى تكليماً" {النساء: 164} (انظر شرح الآية في هذا الفصل).

ثالثاً: "يرسل رسولاً"

علينا أن نفرق بين إرسال الوحي إلى الأنبياء لتبليغهم أوامر ونواهي الإله، وإرسال الرسل والأنبياء في أقوامهم لتبليغ الرسالات السماوية. الأولى اتصال عمودي من الله مع الأنبياء والرسل عبر واسطة، والحجة هي تنزيل الوحي، والثانية اتصال أفقي من الرسل والأنبياء مع الناس من غير واسطة، والحجة هي القرآن. إن المقصود في قوله تعالى "أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه" في الآية 51 من سورة الشورى، هو الاتصال الأول العمودي، حيث إن الله يرسل رسولاً ملكياً مثل جبريل إلى الرسل البشرية كي يوحي إليهم بإذنه ما يشاء أن يبلغه لهم. قال عبد الرزاق باشا "إن هذا النوع من الوحي عبّر عنه القرآن بنزول الملائكة، وذلك في ظاهر اللفظ حركة من الأعلى إلى الأسفل تعطي صورة مادية للملك ونزوله" [3]. كما قرأ الزهري وشيبة ونافع: "أو يرسل رسولاً فيوحي" برفع الفعلين. الباقون بنصبهما. فالرفع على الاستئناف؛ أي: وهو يُرسل. وقيل: "يُرسل" بالرفع في موضع الحال؛ والتقدير: إلا موحياً أو مُرسلاً. ومن نصب عطفوه على

---

[1] المصدر السابق، ج9، ط2، ص384

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج9، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص324.

[3] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص55

محل الوحي؛ لأن معناه: وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا أن يوحي أو يرسل، ويجوز أن يكون النصب على تقدير حذف الجار من أن المضمرة، ويكون في موضع الحال؛ التقدير: أو بأن يُرسل رسولاً، ولا يجوز أن يعطف "أو يُرسل" بالنصب على "أن يُكلمه" لفساد المعنى؛ لأنه يصير: ما كان لبشر أن يرسله أو أن يرسل إليه رسولاً، وهو قد أرسل الرسل من البشر وأرسل إليهم [1]. **في هذا السياق، لا بد أن نطرح سؤالاً حيوياً هاماً، كيف فهم الأنبياء والرسل الذين لم تكن لغتهم العربية الوحي؟ وهل كانت اللغة العربية هي لغة الأنبياء على الدوام ابتداءً من النبي آدم (عليه السلام)؟**

لا شك أن لغات الأنبياء تعددت في أقوامهم، لكن القرآن في النهاية شكّل وحدة حال لغوية واجتماعية ودينية عبر رسالة إلهية للعالمين فيها تأكيد على أهمية اللغة العربية لأنها لغة القرآن ولغة النبي محمد (ﷺ) خاتم الأنبياء والمرسلين. للإجابة على السؤال، نقول: لقد ثبت بالنص القرآني أن كل نبي أو رسول بُعث في قومه تحدث بلغتهم مُكلفاً بأمر إلهي كما يشير قوله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم" {إبراهيم: 4} قال الرازي: "إنما أرسلنا كل رسول بلسان قومه ليبين لهم تلك التكاليف بلسانهم، فيكون إدراكهم لذلك البيان أسهل ووقوفهم على المقصود والغرض أكمل، وهذا الكلام إنما يصح لو كان مقصود الله تعالى من إرسال الرسل حصول الإيمان للمكلفين، فأما لو كان مقصده الإضلال وخلق الكفر فيهم لم يكن ذلك الكلام ملائماً لهذا المقصود [2]. في حين قال القرطبي: "بلسان قومه" أي بلغتهم؛ ليبينوا أمر دينهم، ووحّد اللسان -وإن أضافه إلى القوم- لأن المراد اللغة فهي

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج18، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص508

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج19، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص82

اسم جنس يقع على القليل والكثير" [1]. يتضح من التفاسير السابقة أن المعنى في قوله "بلسان قومه" يرتبط بأحكام الدين بغرض إيضاحها للناس وذلك لوجود جملة "ليبين لهم". كما أن في الآية تأكيد واضح على أن لغة الخطاب لكل نبي أو رسول كانت تماماً مشابهة للغة قومه، وأن إيضاح الأحكام يكون بنفس اللغة. كما أننا نلاحظ في الآية الرابعة من سورة إبراهيم وجود "ما" النافية في قوله "وما أرسلنا" بالإضافة إلى أداة الاستثناء "إلا" في قوله "إلا بلسان قومه". بالتالي تفيد هذه الآية بتعدد ألسنة الأنبياء والرسل بحسب لغة أقوامهم. لم يكن نصاً قرآنياً وقتها، بل كان هناك كتب أخرى للرسالات السماوية المختلفة، كالإنجيل والتوراة والزبور، وقد كان لكل كتاب لغته، ما يعني أن عنصر إفهام الرسالات السماوية كانت تتم بحسب ما أنزله الله في تلك الكتب. **السؤال الذي ينشأ لدينا هنا وهو أكثر أهمية، بأي لغة نزلت الكتب السماوية الأخرى على لسان الوحي، مثل التوراة والإنجيل والزبور؟ ولو نزلت بلغات سامية، ما هو صلتها باللغة العربية؟**

نقول إن هذه المسألة لها طابع خاص، والإجابة على سؤال كهذا يتطلب بحثاً تاريخياً أنثروبولوجياً دينياً منفصلاً، وتخصصياً. ويشترك في ذلك، البحث الأركيولوجي التاريخي عن أصول اللغات السامية وتحديداً اللغة العربية، وبالتالي من غير المعقول الإجابة بشكل سريع عن سؤال كبير يتطلب سنوات من البحث والتحقيق من أجل الوصول إلى الحقيقة.

عموماً، إن علاقة الاتصال بين كل نبي وقومه لا يشوبها شائبة من حيث اللغة، حيث تدلل الآية على أن خطاب كل نبي إلى قومه كان مفهوماً فهماً تاماً عند الاتصال بين السماء والأرض عبر الوحي، بل إن الله أوحى إلى الأقوام مباشرة بلغتهم، فكان وحيه إلى أتباع الرسل

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج12، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص105

كوحيه إلى الرسل أنفسهم كما جاء في قوله تعالى: "وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي" {المائدة: 111}
سوف نستنتج مما سبق أن الله لم يذكر اسم أي لغة أخرى بشكل صريح مباشر أو غير مباشر سوى اللغة العربية التي تكرر ذكرها في القرآن. أما كل ما ورد من اللغات الأخرى فهي بضع كلمات معربة من اللغات التاريخية القديمة. لقد كانت لغة الاتصال بين الله والنبي محمد (ﷺ) بالعربية فقط، لكن النص القرآني لم يدلل بوضوح تام على وجود لغة واضحة مذكورة بعينها في الاتصال بين الله وسائر الأنبياء والرسل المبعوثين في أقوام لا يتحدثون العربية سوى أنه قال في الآية "إلا بلسان قومه"، ما يعني أن قوله تعالى "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" قد تشمل الكثير من اللغات غير المعروفة لنا، وذلك بعدد الأنبياء والرسل المنزلين الذين لا حصر لهم لقوله تعالى: "ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك" {النساء: 164}
لذلك أرى أن الله قد خاطب الأنبياء بلغاتهم الخاصة، وفي خطابه اعتراف بوجود أقوام وشعوب غير عربية، لكن الله أنزل القرآن باللغة العربية لأهميتها وإكراماً لنبيه محمد (ﷺ) العربي، لذلك قال تعالى: "بلسان عربي مبين" {الشعراء: 195} تؤكد هذه الآية أن النص القرآني نزل عبر الوحي بلسان عربي صريح. وهنا نشير إلى أن خمسة فقط من الأنبياء كانوا عرباً وتحدثوا اللغة العربية، حيث روي عن النبي أنه قال: خمسة أنبياء من العرب، وهم: محمد (ﷺ)، وإسماعيل، وشعيب، وصالح، وهود. وهذا يدل على أن لسان العرب قديم. وهؤلاء الأنبياء كلهم كانوا يسكنون بلاد العرب؛ فكان شعيب وقومه بأرض مدين، وكان صالح وقومه بأرض مدين، وكان صالح وقومه بأرض ثمود ينزلون بناحية الحجر، وكان هود وقومه عاد

ينزلون الأحقاف من رمال اليمن، وكانوا أهل عمد، وكان إسماعيل ابن إبراهيم والنبي المصطفى محمد (ﷺ)، من سكان الحرم [1].

لا بد من الإشارة إلى أن ثمة أمور واضحة في النص القرآني، مثل تفضيل بعض الأنبياء على بعض، وماهية علاقة الأنبياء بأقوامهم وطرق دعوتهم إلى الله ومكانها ومدتها الزمنية والظروف التي واجهها الرسل خلال الدعوة، وطبيعة المنهاج الإلهي الذي قدمه الرسل والأنبياء لأقوامهم كما يصف النص القرآني كل ذلك. مثال على ما ذكرناه، رسالة النبي داود. قال تعالى: "وربك أعلم بمن في السماوات والأرض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داوود زبورا" {الإسراء: 55}.

قال القرطبي: "الزبور كتاب ليس فيه حلال وحرام، ولا فرائض ولا حدود، وإنما هو دعاء وتحميد وتمجيد" [2]. بينما قال الرازي: "إن داوود كان ملكاً عظيماً، وقد ذكر ما آتاه من الكتاب تنبيهاً على أن التفضيل الذي ذكره قبل ذلك، المراد منه التفضيل بالعلم والدين لا بالمال. كما أن السبب في تخصيص داوود بالذكر، أنه تعالى كتب في الزبور أن محمداً خاتم النبيين وأن أمته خير الأمم، كما ورد في القرآن "ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون، وهم محمد وأمته" [3].

يشير ما سبق إلى وجود خصوصية لكل نبي نابعة من ماهية الرسالة السماوية التي نزل لأجلها والزمن الذي نزلت فيه، مع ذلك، فإن الله لم

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2864

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص105.

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص230

يميّز بين الأنبياء في الإيحاء، ولكن في طريقة الاتصال عبر الوحي، أي أنه لم يستثنِ أحداً منهم، بل كان الجميع ضمن دائرة الوحي ونطاق اتصاله؛ وهذا ما عبّر عنه القرآن في قوله تعالى: كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم {الشورى: 3} قال ابن كثير "يوحَى" إليك بفتح الحاء مبنياً للمفعول، والقائم مقام الفاعل في قوله "إليك" وإما ضمير مستتر يعود على "ذلك" في بداية الآية لأنه مبتدأ، والتقدير: مثل ذلك الإيحاء يوحَى إليك. وقرأ الباقون "يوحِي" بكسر الحاء وياء بعدها، مبنياً للفاعل، وهو الله تعالى، ولذلك رُفع، و "إليك" في محل نصب، أي: يُوحي الله إليك، والمعنى: أوحى إليك مثل ما أوحى إلى الأنبياء المتقدمين. وقيل: هذه السورة أوحيت إلى كل نبي قبله [1]. هكذا تعتبر الآية واحد وخمسون من سورة الشورى قاعدة مفتاحية لغالبية الآيات التي ورد فيها مسألة الوحي، لأنها تعتبر المقياس الذي يمكن من خلاله معرفة ظروف وطريقة اتصال الوحي، وبالتالي القدرة على تأويل الآيات بشكل دقيق.

التمييز بين حدود "الرؤية" و"النظر" إلى الإله

هناك خصوصية لمسألتي الرؤية والنظر، وهي أنهما لا تتعلقان بعضو الإبصار "العين" في كثير من الآيات القرآنية، بل يكون لهما صلة بعين الحقيقة واليقين. على سبيل المثال، قوله تعالى "ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه، فقد رأيتموه وأنتم تنظرون". قال الشريف الرضى "هذه استعارة، لأن الموت لا يُلقى ولا يُرى. وإنما أراد

[1] أبو العباس القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج8، (المدينة المنورة: مركز الدراسات القرآنية، 2013)، ص3651، 3652

سبحانه رؤية أسبابه، من صدق مصاع "أي قاتل"، وتتابع قِراع. أو رؤية آلاته، كالرماح المشْرعة والسيوف المخترطة" [1].
هناك آيات رئيسية في فهم مسألة الرؤية والنظر إلى الإله وأهمها على الإطلاق قوله تعالى: "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك، قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني" {الأعراف: 143} وقوله تعالى: "وكلم الله موسى تكليماً" {النساء: 164}
من خلال هاتين الآيتين سنلاحظ أن ورود مفردة "كلَّمه" في سورة الأعراف، ومفردة "كلم" في سورة النساء، وذلك يعتبر نفياً لوجود صورة مرئية إلهية في خطاب التكليم. وهاتان المفردتان في سورة النساء والأعراف، أي "كلّم" و "كلمه" تنسجمان مع مفردة "يكلمه" في سورة الشورى لقوله تعالى "ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً"، وفيه تأكيد على أن الاتصال كان كلاماً بالصوت فقط من دون وجود أي صورة مرئية. قال أبو العباس القسطلاني في تفسير قوله تعالى: "وكلّم الله موسى تكليماً" إنه يحتمل أن يكون المراد به التوراة وما أوحاه الله إليه، ومن قولهم: القرآن كلام الله، تسمية للشيء بالمصدر. وقدّم الرسالة على الكلام لأنها أسبق أو ليرتقي إلى الأشرف" [2]. على حين قال فخر الدين الرازي في تفسير الآية عدد من المسائل: المسألة الأولى: "دلت الآية على أنه تعالى كلم موسى عليه السلام لكن الناس مختلفون في كلام الله تعالى، فمنهم من قال: كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة، ومنهم من قال: كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والأصوات. وأما القائلون بالقول الأول فالعقلاء المخلصون، اتفقوا على أنه يجب كونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن. وزعمت الحنابلة

[1] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية) ص125

[2] أبو العباس القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج8، (المدينة المنورة: مركز الدراسات القرآنية، 2013)، ص2208

والحشوية أن الكلام المركب من الحروف والأصوات قديم، وهذا القول أخس من أن يلتفت العاقل إليه، وذلك أني قلت يوماً إنه تعالى إما أن يتكلم بهذه الحروف على الجمع أو على التعاقب والتوالي، والأول: باطل لأن هذه الكلمات المسموعة المفهومة إنما تكون مفهومة إذا كانت حروفها متوالية، فأما إذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون مفيداً البتة. والثاني: يوجب كونها حادثة لأن الحروف إذا كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الأول. فالأول حادث لأن كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه. والثاني حادث، لأن كل ما كان وجوده متأخراً عن وجود غيره فهو حادث فثبت أنه بتقدير أن يكون كلام الله تعالى عبارة عن مجرد الحروف والأصوات محدث". إذا ثبت هذا فنقول للناس ههنا مذهبان: الأول: أن محل تلك الحروف والأصوات الحادثة هو ذات الله تعالى، وهو قول الكرامية. الثاني: أن محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيره، وهو قول المعتزلة.

أما القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة، وتلك الصفة قديمة أزلية. والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام. فقالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقة الألية قالوا: وكما لا يتعذر رؤية ذاته، مع أن ذاته ليست جسماً ولا عرضاً، فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفاً ولا صوتاً. وقال أبو منصور الماتريدي: الذي سمعه موسى عليه السلام أصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة، فأما الصفة الأزلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام البتة، فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى.

المسألة الثانية: اختلفوا في أنه كلم موسى وحده أو كلمه مع أقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الأول. لأن قوله تعالى (وكلمه ربه) يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، وقال القاضي: بل السبعون المختارون

للميقات سمعوا أيضاً كلام الله تعالى. قال: لأن الغرض بإحضارهم أن يخبروا قوم موسى عليه السلام عما يجري هناك، وهذا المقصود لا يتم إلا عند سماع الكلام وأيضاً فإن تكليم الله تعالى موسى عليه السلام على هذا الوجه معجز، وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره [1].

لقد انجذب كثير من العلماء إلى قوله تعالى: وكلم الله موسى تكليماً {النساء: 164} للإفادة بوقوع الكلام بين الله والنبي موسى، لكننا نرى أن المقصود ليس "الكلام الإلهي" المباشر مع موسى، بل توجيه الكلام لموسى من الله، وهناك فرق تام بين "تكلم الله مع موسى" و "توجيه الله لموسى" والثانية هي الأصح والمقصودة في الآية لأن توجيه الله لموسى تحقق أيضاً لأمه منذ ولادته عندما أمرها الله أن تلقيه في اليم، لقوله تعالى: "وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين" {القصص: 7}.

إن الوعد الإلهي بتحقيق أمر الله عبر رد موسى إلى أمه وجعله من المرسلين، "أي نبي إلى بني إسرائيل" فيه توجيه إلى أمه بالحال الذي سيكون عليه موسى، ويعتبر ذلك من خصوصية الخطاب الإلهي. وبالتالي لا عجب أن يخصه الله مباشرة بالتوجيه تأكيداً على معنى الفعل ومصدره في قوله "كلّم تكليماً" وهي مفعول مطلق مؤكد، فالكلام الإلهي يعود إلى كامل الفعل منذ ولادته وليس فقط منذ لحظة التكليم. هناك آية أخرى توازيها في الدلالة، وذلك في قوله تعالى: "وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى" {طه: 13} إن فعل الأمر الموجه في كلمة "فاستمع" يقصد به النبي موسى، وسوف يُلاحظ أن الله استبق هذه الآية بتقديم نفسه لموسى عبر تعريف دقيق قوي حيث قال في الآية

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج14، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص237،238

الثانية عشر من سورة طه السابقة: "إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى" (12)، ثم قال: "وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى" (13). لا شك أن التكليم هنا يكون بالصوت، لأن العضو المقصود هو الأذن في قوله تعالى "فاستمع". كما أن المتحدث هو الله من وراء حجاب، وليس وسيطاً منتدباً. يجب أن نوضح بأن التكليم الإلهي يكون سماعاً جلياً نقياً عن الله أو عن الوحي في بعض الحالات التي لا يكون فيها صلصلة الجرس، وبلا شدة، وبدون أن يتفصد الجبين عرقاً كما حدث مع النبي محمد (ﷺ) عندما وصف نزول الوحي في حديث له.

بخصوص رؤية موسى لربه سوف نقدم تأويلاً لقوله تعالى: "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك، قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تُبت وأنا أول المؤمنين" {الأعراف: 143}.

نلاحظ وجود جمل وكلمات مفصلية في الآية، وهي قوله تعالى: "وكلمة ربه"، وقوله: "رب أرني أنظر إليك"، وقوله: "لن تراني"، وقوله: "ولكن انظر إلى الجبل"، وقوله: "فسوف تراني". يقول الراغب الأصفهاني "أما النظر فهو تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يُراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الروية، يقال نظرت فلم تنظر أي لم تتأمل ولم تترو، وقوله تعالى: "قل انظروا ماذا في السماوات" أي تأملوا. واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة" [1]. أما بخصوص شرح الكلمات والجمل الخاصة بعنصر المشاهدة وعضو الإبصار "العين"، فقد أورد فخر الدين الرازي عدد من الأسئلة، فقال: السؤال الأول: النظر: إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة إلى جانب المرئي

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج2، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص642،643

التماساً لرؤيته، وعلى التقدير الأول: يكون المعنى أرني حتى أراك، وهذا فاسد، وعلى التقدير الثاني: يكون المعنى أرني حتى أقلب إلى جانبك وهذا فاسد لوجهين: أحدهما: أنه يقتضي إثبات الجهة لله تعالى. والثاني: أن تقليب الحدقة إلى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد.
والجواب: أن قوله "أرني" معناه اجعلني متمكناً من رؤيتك حتى أنظر إليك وأراك.
والسؤال الثاني: كيف قال "لن تراني" ولم يقل لن تنظر إليّ، حتى يكون مطابقاً لقوله "أنظر إليك".
والجواب: أن النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه.
والسؤال الثالث: كيف اتصل الاستدراك في قوله "ولكن انظر إلى الجبل" بما قبله؟
الجواب: المقصود منه تعظيم أمر الرؤية وأن أحداً لا يقوى على رؤية الله تعالى إلا إذا قواه الله تعالى بمعونته وتأييده، ألا ترى أنه لما ظهر أثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق، فهذا من هذا الوجه يدل على تعظيم أمر الرؤية [1].
يتضح مما سبق أن الفرق بين الرؤية والنظر تقني بالدرجة الأولى مع تقارب في المعنى. إن الرؤية فيها دليل على وجود عرض مرئي للشيء، لذلك قال موسى "أرني" وكأنه يقول أظهر لي ذاتك واعرض نفسك بشكلك الذي أتوق إلى رؤيته. وتستعمل الرؤية للإشارة إلى ضرورة وجود الشاهد، أو كما قال الرازي، وسبق ذكره "اجعلني متمكن من رؤيتك"، وفي الرؤية حجة على إقامة البرهان بغرض التأكيد وتثبيت أي افتراض مسبق. الدليل على ذلك في النص القرآني،

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج14، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص244

قوله تعالى: "أرنا مناسكنا" {البقرة: 128} وقوله تعالى: "أرنا الله جهرة" {النساء: 153} وقوله تعالى: "أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى" {العلق: 10} سوف نلاحظ أن الرؤية هنا غرضها الاستدلال لمعرفة الحق والدليل. قال الفراهيدي: تراءى القوم: رأى بعضهم بعضاً، قال الله تعالى: "فلما تراءى الجمعان" {الشعراء: 61} كما أن البصر بالعين هو رؤية، إلا أن تقول: نظرت إليه رأي العين، وتذكر العين فيه، وما رأيته إلا رؤية واحدة" [1].
هكذا تكون الرؤية خارجية وتهدف إلى استطلاع إقامة الحجّة بصرياً. أما النظر فهو داخلي وفيه وعي بضرورة البحث عن صورة للحجة سواء كانت مرئية أو غير مرئية. لذلك يقال نظر بعينه ونظر بقلبه لأن النظر فيه بصيرة. قال الإمام أبو حامد الغزالي "إن الأعمى إذا وزن عنده شيء لا يشاهده، لأن آلة النظر معدومة والنظر واسطة تنقل المشاهدة إلى القلب، والقلب يرسم الصور بطريق الفكر في ذات الروح، وهي النفس اللطيفة الإلهية" [2]. لذلك يكون النظر القلبي داخلي وله صلة وثيقة بالعقل. أما النظر البصري فهو أقل تعلقاً بالقلب، وفيه أمثلة، أبرزها، المناظرات التلفزيونية، والمناظرة هي محاججة بين شخص وآخر بغرض إقامة الحجة عليه أو للناس بهدف التغلب عليه وتحقيق الانتصار، فتكون الحجة ماثلة ويمكن رؤيتها، ولكن من دون معرفة ما في قلب المتناظرين. كما ورد في معجم العين للفراهيدي قوله: "ناظر العين: هي النقطة السوداء الخالصة في جوف سواد العين. ويقال: انظرني يا فلان، أي استمع إليّ، ومنه قوله تعالى: "وقولوا انظرنا" {البقرة: 104} [3]. وقال تعالى: "وأغرقنا آل فرعون

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص84

[2] أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط2، (النجف الأشرف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965)، ص112

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص237

وأنتم تنظرون" {البقرة: 50} بالتالي فإن النظر أسبق من الرؤية، فالإنسان ينظر إلى شيء حتى يراه، ولا يرى شيئاً كي ينظر إليه، إلا إذا كان النظر من باب التأمل. قال الفراهيدي في شرح قوله تعالى في الآية سبعة وسبعين من سورة آل عمران "ولا ينظر إليهم يوم القيامة"، أي لا يرحمهم [1].

بينما قال الشريف الرضى "هذه استعارة. كما يقول القائل لغيره إذا استرحمه: انظر إليّ نظرة. لأن حقيقة النظر تقليب العين الصحيحة في جهة المرئي التماساً لرؤيته. وهذا لا يصح إلا على الأجسام، ومن يُدرك بالحواس، ويوصَف بالحدود والأقطار، وقد تعالى الله سبحانه عن ذلك علواً كبيراً" [2]. يدل ذلك على وجود حدث مرئي وهو إغراق آل فرعون، وفي هذه الحالة هو العذاب الواقع عليهم، وإن الرفض الإلهي بالنظر إلى المشهد يدل على أنه لا يراهم، وفي ذلك تقزيم لهم. يقال لك: انظر إلى حال فلان، أي تطلع إلى وضعه وقم بمساعدته، فيكون النظر بغرض معاينة شيء ما غير مرئي للإنسان، أي لا يراه بشكل جيد، وبالتالي يكون الطلب في قوله "انظر" بغرض رؤية الحقيقة وإدراك ومعاينة الشيء الذي يستحق أن يُرى، فإذا كان مرئياً وقع النظر إليه، وصار النظر متحققاً من ناحية تقنية، والحجة واقعة لا محالة.

بالعودة إلى شرح قوله تعالى: "ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك، قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني" {الأعراف: 143}. يسأل الخوارزمي: "كيف قال الله "لن تراني" ولم يقل لن تنظر إليّ، رداً على سؤال موسى: "رب أرني أنظر إليك"؟ قلت: لما قال: أرني بمعنى: اجعلني متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك، فقد علم أن الطلب هي الرؤية لا

---

[1] المصدر السابق، ج3، ط1، ص237

[2] الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية) ص124

النظر الذي لا إدراك معه فقيل: لن تراني ولم يقل لن تنظر إليّ" [1]. أما القرطبي فقال في شرح قوله تعالى: "لن تراني" أي: في الدنيا. أما قوله تعالى "ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني" فقد ضرب له مثالاً مما هو أقوى وأثبت من بنية موسى، أي: فإن ثَبَت الجبل وسكن؛ فسوف تراني، وإن لم يسكن ولم يثبت؛ فإنك لا تطيق رؤيتي؛ أو سيكون من الصعب عليك تحمل ذلك؛ كما أن الجبل لا يُطيق رؤيتي [2]. وقال ابن كثير: "لقد أشكل حرف "لن" هاهنا على كثير من العلماء؛ لأنها موضوعة لنفي التأبيد، فاستدل به المعتزلة على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة [3]. نقول إن وجود حرف "لن" الذي يفيد النفي في الآية يؤكد على عدم وجود شكل للإله، لأن موسى أورد في طلبه جملة "أرني أنظر إليك"، لكن الله أجابه بـ "لن" في قوله "لن تراني"، و "لن" حرف يفيد تأكيد نفي وقوع الفعل في المستقبل القريب وذلك في حدود الحدث الخاص بنزول الآية، لأن رؤية الله في الدار الآخرة مثبتة بحكم المعنى الظاهري في سورة القيامة لقوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة (22) إلى ربها ناظرة" (23). رغم ذلك قد يكون المعنى دالاً على رؤية الوجوه البشرية لكافة النعم الإلهية في الآخرة، وفي الأمر تثبيت لرؤية الله عبر إدراك قدرته ونعمه اللامحدودة، بالتالي قد لا يكون المقصود الرؤية المباشرة لذات الإله، والله أعلم. إن الإجابة الإلهية في قوله تعالى "لن تراني" لا تدل على أن الله له شكل محدد وأنه ممتنع عن الظهور، بل هو تأكيد على عدم وجود شكل له لأنه غير موصوف وغير معدود. ولما قال الله "انظر إلى الجبل"،

---

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج9، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص384

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج9، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص324

[3] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج3، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص469

يعني أن الجبل من صنائع الإله التي يمكن النظر إليها في الأرض. أما قوله "سوف تراني" فهو دليل على أن الله لا يُمكن النظر إليه مباشرة، لكنه "يُرى" من خلال آياته في الأرض، والطبيعة هي أهم آيات الله. قال جعفر: "انبسط إلى ربه في معنى رؤيته لأنه رأى جمال كلامه على قلبه فيه، فانبسط إليه فقال له "لن تراني" أي لا تقدر أن تراني، لأنك أنت الفاني فكيف السبيل لفان إلى باق؟ ولكن انظر إلى الجبل أوقع على الجبل علم الاطلاع فصار دكاً متفرقاً، زال الجبل من ذكر اطلاع ربه، وصعق موسى من رؤية تدكدك الجبل فكيف له برؤية ربه عياناً، معاينة رؤية الله لعبده والعبد فان، ورؤية العبد لربه والعبد بربه باق ثم قال ثلاث من يلتمس العبيد إلى ربهم محال: التجلي والوصلة والمعرفة، فلا عين تراه في الدنيا، ولا قلب يصل إليه، ولا عقل يعرفه لأن أصل المعرفة من الفطرة، وأصل المواصلة من المسافة، وأصل المشاهدة من المباينة. قال الحسين قوله لموسى "لن تراني": لو تركه على ذلك لتقطع موسى شوقاً إليه، ولكنه سكّنه بقوله: "ولكن". وقال أبو سعيد القرشي: الكرم والجمال يبقيان والإجلال والهيبة يفنيان، كما أن الله كلم موسى بصفة الهيبة، تجلى للجبل فصار الجبل دكاً وخر موسى صعقاً" [1]. كل ما سبق شرحه يفيد بأن تدكدك الجبل الذي دفع موسى أن يخر صعقاً هو في حد ذاته إظهار للبرهان. لقد كان الحدث مشهداً للرؤية، ويمثل استجابة لسؤال موسى دعني أنظر إليك. كما أن رفض الإله لطلبه بقوله "لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل" يراد به توجيهه نحو مشهد آخر، كأنه يقول له؛ لن ترى مشهد أنا فيه، ولكنك سوف ترى مشهداً آخر فانظر إليه كي ترى أثري في الحياة الدنيا وفي خلق الكون. هكذا تكون الرؤية راسخة في المظهر الذي وقعت عليه العين وفعل الإبصار. أما النظر فهو راسخ في جوهر عملية الإبصار ذاتها. لقد تحقق لموسى النظر عبر كافة الحواس، فمن

[1] أبو عبد الرحمن بن موسى الأزدي السلمي، حقائق التفسير، تحقيق سيد عمران، ج1، ط1، محمد علي بيضون، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص240، 241

ناحية النظر بالعين المجردة لم يكن العرض سوى لمحة سريعة عن القدرة الإلهية التي تجلت أمام ناظريه. أما عدم رؤية موسى لربه فكان ذلك التعبير الأمثل عن أهمية النظر الإيماني القلبي وتصديق أمر الله، حيث انتقلت الصورة البصرية في الحدث إلى قلبه كي يصدق بعقله، وقد رسم القلب في روحه صورة عن الجبل، فأدركت نفسه القدرة الإلهية. لذلك قال أبو حامد الغزالي "إن نظر الخلق ليس واحداً، فأدنى درجات النظر القلبي، أما النظر البصري فهو عند قوم عرض غير دائم، وأعظم المنزلتين هو الجمع بين النظر والقلب" [1]. لقد أجاز الله لموسى النظر إليه، لكن دون أن يراه، بل يرى أثر قوته وإرادته وهو يتمثل في الجبل. وهنا وجبت الإشارة إلى أن الطبيعة لها نصيب وافر من الذكر في النص القرآني، وقد اختار الله الجبل بسبب ضخامة حجمه ورسوخه في الأرض، إذ قال سبحانه وتعالى واصفاً إياه في سورة النبأ: "ألم نجعل الأرض مهادا" (6) والجبال أوتادا" (7). كان الدليل الإلهي في فعل تدكدك الجبل علماً ليقين موسى، ولما خر موسى صعقاً بعدما رأى ما حدث للجبل، كان ذلك أثراً لعين اليقين. ولما استفاق موسى وقال معترفاً لله "سبحانك تُبت إليك وأنا أول المؤمنين" كان ذلك اعترافاً بحق اليقين والحقيقة بعدما تبين له علم الإله في الحال. بالمجمل، يمكن الاستدلال على ماهية وعلاقة رؤيا كل نبي بالوحي من خلال قصته وعبر تأويل آيات كل قصة في القرآن، حيث لا يمكن الشك في تلك الرؤى لإحاطتها بالوضوح والصدق واليقين التام في النص القرآني. لقد ورد ما ينفي حصول رؤية الأنبياء لربهم بالعين المجردة وذلك عبر الشواهد والثوابت القرآنية. يختلف ذلك عن مجمل الرؤى المذكورة في القرآن والمتصلة بالقلب والإبصار، والمحكومة بوظائف سيكولوجية في اللاوعي المعزز بإرادة الله، أي أنها تخص الأعضاء الحسية من خلال النور الذي يقذفه الله في قلب النبي أو

[1] أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط2، (النجف الأشرف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965)، ص116، 117

الرسول. لقد وردت أحاديث في كتب التفسير توضح هذه المسألة، حيث قال الإمام أحمد: حدثني يحيى، عن إسماعيل، حدثنا عامر قال: أتى مسروق عائشة فقال: يا أم المؤمنين، هل رأى محمد ربه عز وجل؟ قالت: سبحان الله لقد قَفّ شعري لما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" {الأنعام: 103}، وقوله تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب" {الشورى: 51}، ومن أَخبرك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، ثم قرأت: "إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام" {لقمان: 34}، ومن أخبرك أن محمداً قد كتم، فقد كذب، ثم قرأت: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك" {المائدة: 67} ولكنه رأى جبريل في صورته مرتين" [1].

يتبين من خلال الحديث والآيات الواردة أن الله أشار إلى النبي محمد (ﷺ) بضرورة عدم فرض نفسه ومعرفته الإلهية أو رفعها فوق معرفة الله. بمعنى آخر، رسم الله حدود العلاقة مع النبي محمد (ﷺ) وأنزل الله آية كي يضع هذه العلاقة في إطارها الصحيح، كي يبلغه بأن علمه وعلم كل شيء في الكون هو من عند الله وبقدرته وإرادته، وقد تحدد ذلك في النهي الذي أورده الله في قوله تعالى: "ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله" {الكهف: 23} وكذلك في قوله تعالى: "قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كُنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون" {الأعراف: 188}. وفي صحيح مسلم، عن أبي ذر قال: سألت رسول الله: هل رأيت ربك؟ فقال: "نورٌ أنَّى أراه". وفي رواية: "رأيت نوراً" [2]. وفي رواية أخرى، قال النسائي: حدثنا يعقوب بن

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص452

[2] المصدر السابق، ج7، ط2، ص449

إبراهيم، حدثنا هشام عن منصور، عن الحكم، عن يزيد بن شريك، عن أبي ذر قال: رأى رسول الله ربه بقلبه، ولم يره ببصره" [1]. وقيل أيضاً: أن النبي رأى جلاله وعظمته، وهذا ما قاله الحسن. وروى أبو العالية قال: سُئل رسول الله هل رأيت ربك؟ قال: "رأيت نهراً، ورأيت وراء النهر حجاباً، ورأيت وراء الحجاب نوراً، لم أر غير ذلك" [2]. إذا كنا قد قطعنا الشك باليقين حول مسألة رؤية الوحي، وفصّلنا فيما ورد حول هيئة الوحي، فإن مسألة رؤية الله، ليس فيها تفصيل، لأن رؤية الله شكلاً لم تحدث مطلقاً للنبي محمد (ﷺ)، ولا لأي نبي آخر، وذلك بحسب نص القرآن في الآية مائة وثلاثة من سورة الأنعام: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" (103). إن آخر حد في علاقة التعريف والتعرّف بين الله وأنبياءه ورسله هو الخطاب الصوتي من وراء حجاب، لأن الله ليس في مكان أو زمان، فهو وحداني في ذاته وصفاته بإثبات سورة الإخلاص لقوله تعالى: "قل هو الله أحد (1) الله الصمد (2) لم يلد ولم يولد (3) ولم يكن له كفواً أحد" (4).

دقة وخصوصية الرؤية لدى بعض الأنبياء

حملت ثلاث آيات في القرآن معنى "الخصوصية والدقة" في الرؤية بغرض المعاينة والقياس ثم الحكم على الحدث الخاص بالمناسبة. لقد دلت جميع الأحداث على معنى المعرفة التي يختص بها الله أنبياءه ورسله من خلال اطلاعهم على ما لا يمكن لأحد غيرهم من البشر أن يراه أو يسمعه. في هذه الخصوصية تثبيت لاصطفائهم أولاً ونبوتهم ثانياً، وحرصاً على تمييز صلتهم مع الله. سوف أورد هذه الآيات مع تأويلها على النحو التالي:

---

[1] المصدر السابق، ج7، ط2، ص453

[2] المصدر السابق، ج7، ط2، ص22

* **الآية ثلاثة وأربعون وأربعة وأربعون من سورة الأنفال: "إذ يريكهم الله في منامك قليلاً ولو أراكهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتم في الأمر، ولكن الله سلم إنه عليم بذات الصدور (43) وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمراً كان مفعولاً وإلى الله ترجع الأمور" (44)**

قال مجاهد: "أرى الله النبي عليه السلام كفار قريش في منامه قليلاً فأخبر أصحابه بذلك. فقالوا: رؤيا النبي حق، فصار ذلك سبباً لجراءتهم وقوة قلوبهم" [1]. إن ذكر كلمة "منامك" مع تحديد الحجم في قوله "قليلاً" هو دليل على أن الله له القدرة المطلقة في التحكم بطبيعة الرؤية، وبالتالي تحديد ما يجب وما لا يجب أن يراه كل إنسان في منامه، فيجعل الرؤيا حق بحسب مقدارها. وتشير القدرة الإلهية إلى إرادة الله في ضبط وتوجيه طبائع الرسائل المنزلة بدقة. وهذا ما يجعلنا نرى الفرق بين ما رآه يوسف وما رآه الملك في المنام بحسب نص الآية ثلاثة وأربعين من سورة يوسف لقوله تعالى: "وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ افتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون". (انظر الشرح في الفصل الخامس).

* **قوله تعالى: "وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقيبه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب" {الأنفال: 48}**

أهم ما جاء في هذه الآية بخصوص الرؤية هو قوله "إني أرى ما لا ترون". يقول فخر الدين الرازي في تفسيره للمعنى: "فيه وجوه،

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج15، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص174

الأول: أنه روحاني، فرأى الملائكة فخافهم. قيل: رأى جبريل يمشي بين يدي النبي عليه الصلاة والسلام. وقيل: رأى ألفاً من الملائكة مردفين.

والثاني: أنه رأى أثر النصرة والظفر في حق النبي عليه الصلاة والسلام، فعلم أنه لو وقف لنزلت عليه بلية [1]. سنلاحظ أن "لا" هنا نافية في قوله "أرى ما لا ترون"، وهي تنفي وقوع حدث الرؤية لدى الناس جميعاً، بل لأنبياء الله ورسله، أي أن رؤيا المنام وحتى الرؤية في اليقظة لا تحدثان إلا لنبي أو رسول، لأن كلتا الرؤيتين معصومتان من الشيطان.

* **قوله تعالى: "وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى" {البقرة: 260}**

قال الرازي: "في عامل "إذ" قولان، قال الزجاج التقدير: اذكر إذ قال إبراهيم، وقال غيره إنه معطوف على قوله تعالى في الآية 258 من سورة البقرة "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم" [2]. قال أهل التصوف: "إن المراد من الموتى، القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلي، والإحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والأنوار الإلهية، فقوله "أرني كيف تحيي الموتى" طلب لذلك التجلي والمكاشفات فقال تعالى "أولم تؤمن قال بلى" أو من به إيمان الغيب، ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي، وعلى قول المتكلمين: العلم الاستدلالي مما يتطرق إليه الشبهات والشكوك فطلب

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج15، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص182

[2] المصدر السابق، ج7، ط1، ص40

علماً ضرورياً يستقر القلب معه استقرار لا يخالجه شيء من الشكوك والشبهات" [1].

قال القرطبي: "اختلف الناس في هذا السؤال؛ هل صدر من إبراهيم عن شك أم لا؟ فقال الجمهور: لم يكن إبراهيم عليه السلام شاكاً في إحياء الله الموتى قط، وإنما طلب المعاينة، وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أُخبرت به؛ ولهذا قال عليه السلام: "ليس الخبر كالمعاينة" رواه ابن عباس. قال الأخفش: لم يرد رؤية القلب، وإنما أراد رؤية العين".

وقال الحسن وقتادة وسعيد بن جبير والربيع: سأل ليزداد يقيناً إلى يقينه [2]. بالإضافة إلى ما سبق تفسيره، فإن ذكر كلمة "أرني" بصيغة الطلب في الآية تدل على سؤال بغرض إقامة الدليل. أي أن النبي إبراهيم يتطلع إلى رؤية عملية الإحياء بشكل عملي أمام عينيه. ليس في سؤاله تكذيب لقدرة الله، لكنه تعبير عن رغبة إبراهيم عليه السلام في زيادة المعرفة لفائدة الإحاطة بالشيء، لأن الاستدلال ينطوي على فعل من أفعال الله الكبرى وهو من المؤكدات الحتمية على ألوهيته وقوته وإرادته.

مكانة "جبريل" في النص القرآني

تعتبر عملية حضور الوحي وطريقة تجليه للأنبياء ثابتة وفق التصوير الواضح لنزول الوحي في النص القرآني، وبالتحديد في الآية التأسيسية واحد وخمسين من سورة الشورى التي سبق شرحها. (انظر

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج7، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص42

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص309

الشرح في الفصل الرابع). تعتبر هذه المسألة غير مختلف عليها كثيراً بالنظر إلى تلك الآية الواضحة والمحددة في وصف طرائق نزول الوحي إلى الأنبياء والرسل. أما بالنسبة لرؤية جبريل، فقد تمثل للنبي محمد (ﷺ) في هيئة واضحة المعالم بحسب وصف النبي في نص الأحاديث التي ذكرها كما سنشرحه في الفصل الخامس. رغم ذلك لا يزال الوحي في الخيال الإنساني كائناً غير بشري وغير مرئي، وذلك لأن البشر عموماً لم يتح لهم رؤيته أو تقدير وصفه وصفاته. أما النبي محمد (ﷺ) فقد رآه مرتين فقط، وهو الثابت في غالبية كتب التفسير. قال القرطبي: "إن جبريل كان يأتي إلى النبي في صورة الآدميين كما كان يأتي إلي الأنبياء، فسأله النبي أن يريه نفسه التي جبله الله عليها، فأراه نفسه مرتين، مرة في الأرض، ومرة في السماء، فأما في الأرض ففي الأفق الأعلى، وكان النبي في غار حراء، فطلع له جبريل من المشرق، فسدّ الأرض إلى المغرب، فخر النبي مغشياً عليه، فنزل إليه في صورة الآدميين وضمه إلى صدره، وجعل يمسح الغبار عن وجهه، فلما أفاق النبي قال: "يا جبريل ما ظننت أن الله خلق أحداً على مثل هذه الصورة". فقال: يا محمد إنما نشرتُ جناحين من أجنحتي، وإن لي ستمائة جناح، سعة كل جناح ما بين المشرق والمغرب. فقال: "إن هذا لعظيم" فقال: وما أنا في جنب ما خلقه الله إلا يسيراً، ولقد خلق الله إسرافيل له ستمائة جناح، كل جناح منها قدْر جميع أجنحتي، وإنه ليتضاءل أحياناً من مخافة الله تعالى حتى يكون بقدر الوضع. يعني: العصفور الصغير، ودليل ذلك قوله تعالى: "ولقد رآه بالأفق المبين" وأما في السماء فعند سدرة المنتهى، ولم يره أحد من الأنبياء على تلك الصورة إلا محمداً" [1]. يعتبر هذا الوصف جانباً مما روي عن شكل الوحي، رغم ذلك تظل هذه المسألة محل اختلاف بسبب تعدد

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص14

الروايات حول تفاصيل هيئته التي يظهر عليها. على سبيل المثال، قال الكلبي: "كان من شدة جبريل عليه السلام: أنه اقتلع مدائن قوم لوط من الأرض السفلى، فحملها على جناحه حتى رفعها إلى السماء، حتى سمع أهل السماء نبح كلابهم وصياح ديكتهم، ثم قلبها" [1]. من الطبيعي أن يتم الاختلاف حول شكل الوحي لأن رؤية مظهره من خصوصية الأنبياء والرسل في علاقتهم المباشرة مع الله. بالتالي تظل معاينة شكل الوحي خاصة بالأنبياء، تماماً مثلما هو خاص في حضوره إليهم بأمر الله، إذ ليس للأشخاص العاديين وحيهم بالمعنى السماوي، لكن قد يكون لهم وحي عرفاني، وهو على أي حال لا يُسمى وحياً. بالتالي يصعب تقديم أي قراءة عن شكل الوحي خارج نطاق ما وُصف في النص القرآني وما رواه الأنبياء عن ماهية شكله. لذلك فإن التأكد من شكل الوحي يتطلب التمحيص والتحقق من مصداقية الروايات المنقولة عن الأنبياء، وأفضل التحقيق أن تكون هذه الأحاديث متواترة. يعتبر جبريل أبرز وحي مرسل من الله إلى الأنبياء والرسل، وهو الأكثر شهرة لدى عامة الناس عندما يتعلق الأمر بالتعرف إلى الرسالة السماوية وطرائق نقلها كما ورد في القرآن. قيل "إن جبريل كان يؤمر من قبل الله تعالى بحفظه القرآن من اللوح المحفوظ. وقيل –وهو الراجح– أنه كان يتلقفه من الله تعالى تلقفاً إيمائياً لا ندرك كنهه، ثم ينزل به على النبي" [2]. يقول هشام جعيط "لئن ينعت جبرائيل بشديد القوى فهو منبثق عن الله أو هو الله في مظهر قوته الخارجية؛ وهو ينعت بالروح الأمين وكذلك بالروح القُدس. وكل ما هو قُدس في التوراة والقرآن يتعلق بالذات الإلهية. والرُوح في العبرية القديمة هي نَفَس الإله الذي يتم به الخلق، فهي قوة إيجاد الموجود، ولذا يقول القرآن بخصوص عيسى في الآية الثانية من سورة التحريم: "نفخنا فيه من روحنا". وبالتالي فالمنفوخ فيه كآدم وعيسى (عليهما السلام)

---

[1] المصدر السابق، ج20، ط1 ص12

[2] محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، ص107

يحوي جانباً من الروح الإلهية. ولئن يذكر القرآن أن الملائكة خُلقت من نور، وهو عنصر غير مادي أو يكاد يكون كذلك، فإن جبرائيل يُنعت بالروح، أي روح الله، ويُنعت كذلك بالروح القُدُس، أي روح الله بصفتها مقدسة" [1]. كما ورد في تفسير البيضاوي: "في جبريل ثماني لغات قرئ بهن أربع في: المشهور جَبْرَئيل كسلسبيل قراءة حمزة والكسائي، وجَبْرِيل بكسر الراء وحذف الهمزة قراءة ابن كثير، وجَبْرَئِل كجحمرش قراءة عاصم برواية أبي بكر، وبجريل كقنديل قراءة الباقين. وأربع في الشواذ: جَبرائل وجَبْرائيل كجبراعيل، وجَبْرئل وجبرين ومنع صرفه للعجمة والتعريف" [2]. عموماً ورد ذكر لفظ "جبريل" بشكل صريح في ثلاث آيات قرآنية فقط، وكانت مرتبة جبريل في الآيات بمجملها تشير إلى موقف السند والدفاع، وهي أحد أبرز وظائفه التي أوكلها الله إليه في الآيات على النحو التالي:

* **قال تعالى: "من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين" {البقرة: 98}**

إن كلمة جبريل هي صفة واسم للموحي والمأمور بنقل الرسالة السماوية، وهي في حد ذاتها تمثيل لأمر الله، أي أن الأمر الإلهي يقوم به جبريل أو ميكال أو أحد من ملائكة الله أو رسله. لذلك، كلما ذكرت كلمة "وحي" في القرآن فهي إشارة إلى واحد من هؤلاء المكلفين بنقل الرسالة السماوية، ولكل واحد منهم موقعه الذي يساعد على فهم دلالة النص وظروف كل آية.

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص64

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج1، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص122

* **قال تعالى: "إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير" {التحريم: 4}**

وردت هذه الآية في مسألة تخص زوجات النبي محمد (ﷺ)، وفيها إشارة إلى أن الله يتولى أمر النبي محمد (ﷺ). كما نلاحظ ذكر اسم جبريل مصاحباً لآخرين من جملة من ينصر الله نبيه محمد (ﷺ) بهم، وهم "جبريل وصالح المؤمنين والملائكة". قال الزمخشري في الكشاف: "من صلح من المؤمنين" يعني: كل من آمن وعمل صالحاً، وعن سعيد بن جبير: من برئ منهم من النفاق وقيل: الأنبياء، وقيل: الصحابة، وقيل: الخلفاء منهم" [1]. إن مساواة جبريل بصالح المؤمنين والملائكة فيه دليل على القرب والمكانة العظيمة لصالح المؤمنين عند الله، إذ أنهم في نفس مرتبة التشريف عند الله، مثل جبريل والملائكة. إذا كان صحيحاً أن صالح المؤمنين هم الأنبياء أو صحابة رسول الله، فإن ذلك يضع جبريل في مرتبة التشريف النبوي، وهذا غير مستبعد باعتباره رسول مكلف من الله، ولكنه رسول مباشر للأنبياء المكلفين فقط وليس للناس عامة. بالتالي فإن جبريل رسول خاص، وخصوصيته تكمن في إحصاء عدد المكلفين بمخاطبتهم.

* **قال تعالى: "قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله" {البقرة: 97}**

ورد في تفسير الكشاف قول الخوارزمي: "الضمير في "نزله" للقرآن، ونحو هذا الإضمار أعني: إضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه، ويكفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته "على قلبك" أي: حفظه وفهمك إياه. "بإذن الله" بتيسيره وتسهيله" [2]. كما قرأ

---

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج28، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص1120

[2] المصدر السابق، ج1، ط3، ص88

ابن كثير "جبريل" بفتح الجيم وكسر الراء من غير همزة، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزاً والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها، وجبرائل على وزن جبراعل، وجبرائيل على وزن جبراعيل، وجبرايل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة. قال بعضهم: جبريل معناه عبد الله، فـ"جبر" عبد و "ايل" الله: وميكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم، قال أبو علي السوسي: هذا لا يصح لوجهين: أحدهما: أنه لا يعرف من أسماء الله "أيل" والثاني أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجروراً [1].

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج3، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص212

الفصل الخامس

دلائل الصور المرئية للوحي بين الإثبات والتكرار والخاص والعام

تحتكم العلاقة بين الوحي والأنبياء في نظامها المرئي إلى صفتين، وهما "الحق والصدق" في رؤيا المنام أو رؤية اليقظة. يقول العلامة الجرجاني: "ذو العين: هو الذي يرى الحق ظاهراً، والخلق باطناً، فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده" [1]. إن الحق هو ذاته عين الحقيقة، وحق السماء غير حق الأرض، فالأول حق مطلق لأنه سماوي من عند الله، والثاني حق نسبي لأنه دنيوي من عند البشر. هناك من يثق بالحق الإلهي، أي المُعطى من الله والمتمثل في القانون السماوي، وأثره في نص القرآن. وهناك من يثق بالحق الإنساني، المُعطى من البشر والمتمثل في القانون الوضعي وأثره في النصوص التاريخية غير الدينية، بالإضافة إلى تجارب النتائج القانونية.

عندما نتحدث عن الخصوصية في دلائل الصور المرئية فنحن نشير بالضرورة إلى الاصطفاء الإلهي للأنبياء. كما أن أي رؤيا في المنام، وأي رؤية في اليقظة هي حدث كامل له بداية ونهاية، بمعنى آخر هي قصة قرآنية مكتملة الأركان تستند إلى المشاهدة الكاملة منذ لحظة البدء وحتى الختام. بشكل دقيق، تتكون الصورة النهائية للرؤيا الإلهية من مجموعة صور وليس صورة واحدة، علماً بأن "الصور المرتسمة في الحس لها أربع درجات، من بينها حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس في الخارج البتة، والدليل على ذلك هو أن المرضى يشاهدون صوراً محسوسة لا يراها غيرهم. فتلك الصور إما أن تكون معدومة أو موجودة. وليس جائزاً أن تكون معدومة؛ لأن العدم نفي محض لا يكون مشاهداً. فهي إذاً موجودة. وليست موجودة في الخارج، وإلا لرآها كل سليم الحس. فهي موجودة في غير الخارج. ولا يمكن أن تكون موجودة في النفس الناطقة. فهي مرتسمة في قوة جسمانية ليست هي البصر" [2].

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص94

[2] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص67

التمييز بين "الرؤيا" و "الرؤية" في استكشاف وتأصيل فعالية الوحي

في هذا الفصل سأوضح ثلاثة أمور: أولاً: الفرق بين الرؤيا والرؤية، وكذلك الفرق بين رؤيا وأخرى، بالإضافة إلى تفسير كافة الآيات التي وردت فيها كلمة "رؤيا"، مع توضيح علاقة الرؤيا بالنبوة وكيفية حدوثها، وطريقة استقبال الرؤيا، ودرجة صدقيتها. ثانياً: رؤية الوحي وشكله وكيفية تكوينه المرئي وطريقة رؤيته، وما جاء في وصفه على لسان النبي محمد (ﷺ). ثالثاً: رؤية الأنبياء لربهم، والإجابة على السؤال، هل تحققت الرؤية أم لم تتحقق، وكيف؟
قال العلامة الجرجاني في معنى الرؤية "هي المشاهدة بالبصر حيث كان، أي في الدنيا والآخرة" [1]. وقال الأصفهاني "الرؤية هي إدراك المرئي، وذلك أضربٌ بحسب قُوى النفس، والأول: بالحاسة وما يجري مجراها نحو: لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين {التكاثر: 6، 7} وقوله تعالى: "ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله" {الزمر: 6} والحاسة لا تصح على الله تعالى. والثاني: بالوهم والتخيل، نحو أرى أن زيداً منطلق ونحو قوله: "ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا" {الأنفال: 50}. والثالث: بالتفكّر، نحو قوله تعالى: "إني أرى ما لا ترون" {الأنفال: 48}. والرابع: بالعقل وعلى ذلك قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى" {النجم: 11}، وعلى ذلك حُمِلَ قوله: "ولقد رآه نزلة أخرى" {النجم: 13}. ورأى إذا عُدّى إلى مفعولين اقتضى معنى العلم نحو: "ويرى الذين أوتوا العلم" {سبأ: 6} وقال: "إن ترَنِ أنا أقل منك" {الكهف: 39} ويجري أرأيت مجرى أخبرني فيدخل عليه

---

[1] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص94

الكاف ويُترك التاء على أخبرني فيدخل عليه الكاف ويُترك التاء على حالته في التثنية والجمع والتأنيث ويُسلط التغيير على الكاف دون التاء، قال: "أرأيتك هذا الذي" {الإسراء: 62} وقوله: قل أرأيتكم {الأنعام: 40} وقوله: "أرأيت الذي ينهى" {العلق: 9}، وقوله: "قل أرأيتم أن جعل الله" {القصص: 71}، وقوله: "قل أرأيتم إن كان" {فصلت: 52}، وقوله: "أرأيت إذ أوينا" {الكهف: 63} وكل ذلك فيه معنى التنبيه [1]. بالنظر إلى ما ذكره الأصفهاني، نرى أن "رؤية" الوحي في حالة اليقظة تنسجم بشكل مرئي ظاهري مع اثنتين من قوى النفس السابقة، وهما العقل والإحساس. أولاً: العقل: لأن الإنسان يعقل بثلاثة من حواسه، فهو يعقل بقلبه وبصره وسمعه لاسيما في كل ما هو عرفاني حين يتسق حكم الظاهر مع الباطن في مركز الحركة الأساسي للإنسان وهو الروح. ثانياً: الإحساس وتكون الرؤية به، لأن العلم بالشيء أو فهمه أو الاتصال به في حالة الإحساس، كل ذلك يرتبط بعضو من الأعضاء الحسيّة، ولا وجود لإحساس من غير استقبال الإشارة من أي أداة استشعار حسّي. على سبيل المثال، قوله تعالى: "لا يسمعون حسيسها" {الأنبياء: 21}. يُلاحظ من خلال الآية كيفية استخدام الأذن لتأكيد شيء مرئي وهو لهب النار وحرارتها، إذ كان يفترض استخدام العين كعضو حسي يرى النار، أو الجسد الذي يحس حرارتها، لكن السماع كان أكثر بلاغة في الإشارة إلى صوت النار بدل صورتها، وفي ذلك تأكيد على انغماس أهل الجنة في الملذات وكناية لبُعدهم عن سماع آلام أهل النار. هذه المسألة تؤكد أن الحسيس بالشيء يكون من خلال استشعاره بأحد الأعضاء الحسية، وليس بالضرورة من خلال رؤيته مرئياً، وبذلك تثبت الرؤية بالإحساس السمعي في حالة الآية المذكورة. في المقابل، لا تنسجم الرؤية مع واحدة من قوى النفس، وهي وسواس التخيّل والوهم. ولا تكون الرؤية

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص275

بالوهم والتخيل لأن الصور الحقيقية بالنسبة للرائي تكون ماثلة أمام العين أولاً، فيدركها العقل ثانياً، ولا تكون الصور حقيقية بدون أن يدركها العقل.

أما بالنسبة لـ "الرؤيا" في المنام، فهي أيضاً تنسجم مع العقل والإحساس، ولا تنسجم مع وسواس التخيل والوهم. لقد جمع الراغب الأصفهاني بين رؤيا القول ورؤيا العين، وقد يكون ذلك بسبب التلازم المترابط بين وحدة حال الحواس. علماً بأن كثيراً من الأقوال والآراء المحكيّة ناتجة عن رؤيا العين أو بشكل دقيق "عن مشاهدة صور بصرية"، وعلى إثر ذلك يمكن اعتبار القول أو الرأي انطباعياً في بعض حالاته إذا ما ارتبط بالواقع المصوّر أمامنا والأحاسيس المباشرة الماثلة في الطبيعة. لذلك قال الأصفهاني "إن الرأي اعتقادُ النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن وعلى هذا قوله تعالى: "يرونهم مثليهم رأي العين" {آل عمران: 13}. أي يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثليهم، تقول فَعَل ذلك رأي عيني. والروية والتروية التفكر في الشيء والإمالة بين خواطر النفس في تحصيل الرائي والمرتئي والمُرَوّى المتفكر، وإذا عُدّى رأيت بإلى اقتضى معنى النظر المؤدى إلى الاعتبار نحو قوله تعالى: "ألم تر إلى ربك" {الفرقان: 45} وقوله تعالى: "بما أراك الله" {النساء: 105} أي بما علّمك. والراية العلامة المنصوبة للرؤية. ومع فلان رئيٌ من الجن، ورأت الناقة فهي مُرء إذا ظهرت الحَمْل حتى يرى صدق حملها. والرؤيا ما يُرى في المنام وهو فُعلَى وقد يُخفف فيه الهمزة فيقال بالواو ورُوى "لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا" قال "لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق" {الفتح: 27} وقوله تعالى: "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك" {الإسراء: 60} وقوله تعالى: "فلما تراءى الجمعان" {الشعراء: 61} أي تقارباً وتقابلاً حتى صار كل واحد منهما بحيث يتمكن من رؤية الآخر ويتمكن الآخر من رؤيته. ومنه قوله: لا يتراءى نارهما، ومنازلهم رئاء أي متقابلة. وفعل ذلك رئاء الناس أي مراءاة وتشيعاً. والمرأة ما

يُرى فيه صورة الأشياء وهي مفعلة من رأيت نحو المصحف من صحفت وجمعها مرائي والرئة العضو المنتشر عن القلب وجمعه من لفظه رؤون. وقوله تعالى: "هم أحسن أثاثاً ورئياً" {مريم: 74} فمن لم يهمز جعله من روى كأنه ريان من الحُسن به، وقيل هو منه على ترك الهمز، والرِّئُ اسم لما يَظهر منه والرواء منه وقيل هو مقلوب من رأيت [1]. ما يجب إدراكه من وراء شرح "الرؤية" و "الرؤيا" هو أن الكلمتين تتصلان بحاسة الإبصار من ناحية لغوية، لكنهما لا تدلان بالضرورة على معنى المشاهدة بالعين المجردة عند الإشارة إلى كافة معاني اللفظين كما وردت في القرآن، لأن ظاهر كل لفظ لا يتصل تماماً بجوهره، وبالتحديد لفظ "رؤيا".

للتمييز بين اللفظين، تكون "الرؤية" في الواقع بعضو الإبصار وهو العين، وتكون "الرؤيا" في المنام بالعقل والقلب، علماً بأن ثمة فرق بين الرؤيا الإلهية للأنبياء، والرؤيا الدنيوية للبشر. بالنسبة للأنبياء فإن رؤياهم حق ولا يحتملها شك أبداً وهي ملحقة بتفسير إلهي دقيق لماهيتها وسببها كما هو واضح في نص القرآن، و"الرؤيا أحد وجوه الوحي لدى الأنبياء" كما يقول القرطبي [2]. يدخل في هذا التفصيل، مسألة هامة تتعلق بما هو إرادي وغير إرادي، لأن الوحي المنزل إلى الأنبياء والتوكيل بمهمة النبوة هو أمر وفعل إرادي بتوجيه من الله. يقول فخر الدين الرازي: "إن الرؤية بالإرادة لا بقدرة العبد، فإذا حصل الله تعالى العلم بالشيء من طريق البصر كان رؤية، وإن حصله من طريق القلب كان معرفة. والله قادر على أن يحصل العلم بخلق

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص276،277

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج19، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص337

مدرك للمعلوم في البصر كما قدر على أن يحصله بخلق مدرك في القلب" [1].

إذا كانت الرؤية بالإرادة كما يقول الرازي، فهي إرادة الله الهادفة إلى تمكين الإنسان، فلا تكون إرادة الله بدون إرادة الإنسان في حالة الوحي فقط، لأن حلقة الوصل بين السماء والأرض تتطلب تدخلاً إلهياً في عملية الاتصال مع النبي أو الرسول عبر الوحي المكلف، وهنا يحدث تلاقي بين الإرادتين، ولا تتحقق إرادة الإنسان من دون إثبات حقيقة الإيمان بالخالق، لأن إرادة المخلوق هي تعبير عن تمام التسليم لإرادة الخالق. بالتالي يحصل العلم بالشيء كنتيجة لظهور أعلى مراتب التجلي في نفس الإنسان والإفاضة في الاجتباء الإلهي عبر إثبات الجود والكرم في العطاء روحاً وبدناً، ما يجعل العناية الإلهية حاصلة بانكشاف النور السماوي. من خلال هذا الطريق العرفاني الناشئ عن تجلي الإرادة في الإنسان يكون للروح مرتبة عليا. أما العقل هو الآخر له إرادته، ومفتاح تلك الإرادة هو العلم بالشيء، ومركز ثباته المعرفي هو برهان الحقيقة بالنسبة للبصر والقلب. إن رؤية البصر أو معرفة القلب يحتكمان للعقل في مرتبته الأولى، وهو حسب تعريف أهل الصفاء، "العقل الرباني المستتر في حضرة الغيب الذي كان صفة الروح أولاً قبل التركيب في الجسم. وهذا العقل كان للروح بمنزلة البصر للعين، كما أن البصر تنكشف به حقائق الأشياء الظاهرة في العين، كذلك العقل الرباني، تنكشف به حقائق الأشياء الباطنة وتُعرف به حقيقة الحق والباطل كشفاً يقينياً لا تلتبس عليه الأمور ولا تُدهشه معضلات الفتن" [2]. يكون هذا العقل مركز القوة في الإنسان وجهاز التحكم والاستشعار عند التفقه في العلوم الدنيوية فتتجلى له الرؤى

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص290

[2] أيمن حمدي قاموس المصطلحات الصوفية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2000)، ص77

الإلهية وتكون واقعيتها ناتجة عن فطنة الإنسان ويقينه العرفاني. في هذا السياق يقول هشام جعيط "إن رؤى النبي في القرآن وفي السيرة لم تكن ترمز إلى معنى خفي يؤول كاللغز، بل هي واقعية حقيقية كما في اليقظة سواء على صعيد الحاضر أو المستقبل" [1]. بالنسبة للرؤيا تتعدد أشكالها، إذ إن كل تلقٍ يختلف عن الآخر، وكل تلقٍ له أكثر من طريقة خلال إنجاز عملية الاتصال، إذ يكون لكل واحدة من الرؤى بيئتها الخاصة من ناحية سيكولوجية واجتماعية وحتى دينية، حيث ورد في الصحيح، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من المَلك ورؤيا من الشيطان". فالجلي من الله، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من المَلك، وأضغاث الأحلام من الشيطان، لأنها كلها باطل، والشيطان ينبوع الباطل" [2]. يجعلنا هذا الحديث ندرك أن حدوث الرؤيا مباشرة من الله هي في ذات مرتبة الانكشاف "من وراء حجاب"، أو قد تكون الرؤيا في المنام مباشرة من الله وبدون وحي، ومن دون حجاب، بل يتحقق الصوت الإلهي في الإنسان عبر القذف في القلب. ذلك كله يختلف عن الرؤيا التي تتم بواسطة الوحي سواء رؤيا في المنام أو رؤية في اليقظة، وتحديداً في الحالة التي ينزل فيها كصلصة الجرس. أما رؤيا المَلك فهي مرئية بالاستناد إلى قول النبي (ﷺ) "يتمثل لي المَلَك رجلاً، فيكلمني فأعي ما يقول"، وهذا هو الجلاء من الله في أكمل صور الوحي. هنا يجب أن نوضح مسألة هامة تتعلق بقول النبي محمد (ﷺ) "يتمثل لي الملك رجلاً"، إذ ليس المقصود بهذا الكلام ظهور جبريل كشخص عادي مثل الإنسان، لأن هناك فرق بين رؤية جبريل على شكل إنسان، وبين رؤية هيئته. إن القصد من كلام النبي (ﷺ) هو رؤية هيئة المَلك، لأنه

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص29

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص217

قال "يتمثل لي" والتمثل يعني الظهور بمظهر مختلف عن كونه رجلاً، أي يكون له شكل محدد ليس كبشر، بل في هيئة أخرى من ناحية الحجم والشكل لكنها تشبه الرجل، كما سيرد ذكر أوصافه لاحقاً في هذا الفصل. بخصوص رؤية جبريل بشكل واضح يمكن أن نستدل على وصفه، فقد حدث ذلك مرتين في حياة النبي محمد (ﷺ) فقط، وهما في بداية رسالة النبوة، وفي حادثة المعراج، وهما حقيقتين ظاهرتين موصوفتين في النص القرآني بشكل صريح. قال البيضاوي في تفسيره "ما رآه أحد من الأنبياء في صورته غير محمد (ﷺ) مرتين، مرة في السماء ومرة في الأرض، وقيل استوى بقوته على ما جُعل له من الأمر" [1]. إن رؤية الوحي بالعين المجردة في حالة اليقظة أو في المنام لها ضرورة واحدة تحدث في كل عملية اتصال، وهي اشتراك العقل والقلب في عملية تلقي النص، لأنهما العضوان الأساسيان المركزيان اللذان يلعبان دوراً هاماً عند لحظة الاتصال مع الوحي، حيث يكون القذف في القلب، وإدراك النص بالعقل، أول وأهم مراحل تلقي النص القرآني.

عموماً إن الاختلاف بين رؤيا وأخرى له أسباب كثيرة، أبرزها:

أولاً: العصمة بالنسبة لرؤيا الأنبياء بسبب صدقيتها، لأن درجة تصديق الرؤيا خاضعة لعناية إلهية نورانية مباشرة أو معززة بالوحي كنتيجة للتكليف بالرسالة السماوية وتبليغها، والرؤيا كما يقول عبد الرزاق باشا: "معصومة من الشيطان" [2].

ثانياً: اليقين المعزز لدى الأنبياء والرسل بإرادة الله وخدمة الوحي "أي يحدث تدخل إلهي مباشر لسبب مبرر". بالتالي فإن درجة التصديق في الرؤيا تخضع لعناية ربانية معززة بالوحي.

---

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص336

[2] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص58

أما بالنسبة لرؤيا البشر فهي تظل تحتمل الشك، حتى لو كانت صادقة لأنها تفتقد إلى الاتصال المباشر مع الله، لكنها قد تكون معززة بإرادة قوية متكررة مشتركة مع إرادة الإنسان، بالإضافة إلى الانكشاف النوراني للإنسان، لكنها غير معززة بالوحي وهي منقطعة عنه، وهذا يفقدها جزء من درجات الصدق واليقين التام. عموماً، من بين حقائق "التصديق" أنه يقع بين البساطة والتركيب كما يقول عبد الهادي الفضلي، وقد ذهب الحكماء إلى أنه معنى بسيط، وذهب آخرون -كالفخر الرازي- إلى أنه معنى مركّب، وقال إنه يتألف من أربعة أجزاء وهي:

- تصور المحكوم عليه.
- تصور المحكوم به.
- وتصور النسبة بين المحكوم عليه والمحكوم به.
- والرابع الإذعان والحكم [1].

إحكام مقتضى الصدق واليقين في لفظ "الرؤيا" (ستة نماذج قرآنية)

لقد كان الأنبياء، إبراهيم، وإسماعيل، ومحمد، ويوسف، وموسى، وغيرهم من الأنبياء والرسل في مركز أثر التصديق الذي يقع بين الشك واليقين، وهو ما توضحه الآيات الست التي ذُكرت فيها كلمة "رؤيا" صريحة في نص القرآن. لقد ورد فيها رؤيتان للنبي محمد (ﷺ)، الأولى في حدث دخول المسجد الحرام، وقد ذُكرت الرؤيا في سورة الفتح. أما الرؤيا الثانية فهي في حدث الإسراء والمعراج، وقد ذُكرت في سورة الإسراء. كما وردت ثلاث آيات خاصة بالنبي يوسف

[1] عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، ج2، ط3، (إيران قم المقدسة: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2007)، ص106

في السورة المسماة باسمه. وأخيراً، آية واحدة خاصة بالنبي إبراهيم وابنه النبي إسماعيل في قصة الذبح، وقد ذُكرت في سورة الصافات.

سوف نشرح تأويل معنى "الرؤيا" فقط في كل آية من الآيات الست كما يلي:

<u>أولاً:</u> قوله تعالى: "وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً" {الإسراء: 60}

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك" هي ليلة المعراج، وتعلق به من قال إنه كان في المنام، ومن قال إنه كان في اليقظة فسّر الرؤيا بالرؤية" [1]. وقال ابن عباس: هي رؤيا عين، أُريها النبي ليلة أسرى به إلى بيت المقدس. لقد كانت الفتنة ارتدادَ قوم كانوا أسلموا حين أخبرهم النبي (ﷺ) أنه أسري به. وقيل: كانت رؤيا نوم. وهذه الآية تقضي بفساده؛ وذلك أن رؤيا المنام لا فتنة فيها، وما كان أحد لينكرها [2]. أما الطبري فقال في تفسيره: "اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: هي رؤيا عين، وهي ما رأى النبي (ﷺ) لما أسري به من مكة إلى بيت المقدس. وقال آخرون: هي رؤياه التي رأى أنه يدخل مكة. وقال البعض ممن قال: هي رؤيا منام: إنما كان رسول الله رأى في منامه قوماً يعلون منبره. وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: عنى بها رؤيا رسول الله ما رأى من الآيات والعبر في طريقه إلى بيت المقدس، ليلة أسرى به. وبذلك يصبح تأويل الكلام: وما جعلنا رؤياك التي أريناك ليلة أسرينا بك من مكة إلى بيت

---

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج15، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص308

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص110،111

المقدس، إلا فتنة للناس: يقول: إلا بلاءً للناس الذين ارتدوا عن الإسلام، لما أُخبروا بالرؤيا التي رآها عليه الصلاة والسلام، وللمشركين من أهل مكة الذين ازدادوا بسماعهم ذلك من رسول الله تمادياً في غيهم، وكفراً إلى كفرهم. وأولى القولين بالصواب هو قول من قال: عَنَى بها شجرة الزقوم، لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك، ونُصبت الشجرة الملعونة عطفاً بها على الرؤيا" [1].

اتضح أن السورة مكية، أي نزلت في مكة، والرؤيا المذكورة في الآية كانت في المدينة، ما يعني أن أي تفسير حول ارتباط الآية بحدث دخول مكة في سنة الحديبية يعتبر ضعيفاً. الأمر الآخر هو أن نص الآية ينسجم مع التأويل القائل بعلاقتها بليلة معراج النبي محمد (ﷺ) إلى بيت المقدس. كما تؤكد لنا مجمل التفسيرات أن الأمر يتصل بالتصديق والإيمان بالحدث من ناحية قطع الشك باليقين عبر التسليم المطلق بالتنزيل القرآني الخاص بالحادثة. إن أي إثبات لعلاقة "الرؤيا" بحادثة المعراج، يتطلب دراسة بعض الآيات ذات الصلة بحادثة المعراج في سورة الإسراء. كما أن ذلك سيفتح باباً نحو تأويل معنى "الرؤيا" في الآية لأنه سيحيلنا إلى سؤال مهم، هل أسرى الرسول علي دابة البُراق ببدنه أم بروحه من مكة إلى المدينة؟

نقول: اختلف المفسرون حول هذه المسألة، فقال بعضهم إنه أسرى بروحه، وقال آخرون بجسده، وقيل رؤيا في المنام، أو رؤية في اليقظة. كي نفسر بدقة معنى قوله تعالى "الرؤيا التي أريناك" في هذه الآية ستون من سورة الإسراء، لا بد أن نشير إلى آية أخرى ورد ذكرها في نفس سورة الإسراء وهي متصلة بهذه الآية، وهي الوحيدة والأهم في القرآن التي تتحدث عن حادثة ليلة المعراج، حيث يقول تعالى في الآية الأولى من السورة: "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنُريه من آياتنا

---

[1] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص43،44

إنه هو السميع البصير" (1). ورد في هذه الآية كلمات وجُمل مفصلية سنشرحها لأهمية علاقتها بالوحي والرؤية، وهي كلمة "أسرى" وكلمة "بعبده" وكلمة "ليلاً" وجملة "من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى" وجُملة "الذي باركنا حوله" وجملة "لنُريه من آياتنا". بخصوص كلمة أسرى، قال الراغب الأصفهاني: "إن أسرى ليست من لفظة سَرَى يَسري وإنما من السَّرَاةِ وهي أرض واسعة وأصله من الواو، أي سروٍ. وقوله تعالى "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً" أي ذهَبَ به في سَراة من الأرض وسَراةُ كُل شيء أعلاه، ومنه سَرَاة من الأرض، وسَراةُ كل شيء أعلاه ومنه سَراةُ النهار أي ارتفاعه وقوله تعالى "قد جعل ربك تحتك سرياً". أي نهراً يسري وقيل: بل ذلك من السرو أي الرفعة. يُقال رجل سَروٌ" [1]. كما ورد في معجم اللغة المعاصرة، سرا يعني كشف، ويقال سرا الهم عن فؤاده: أي كشفه [2]. يشار هنا إلى الآية الرابعة من سورة الفجر في قوله تعالى: "والليل إذا يسر". قال أكثر المفسرين: "معنى يسري: أي سار فذهب. وقال قتادة وأبو العالية: جاء وأقبل. وروي عن إبراهيم: قال: إذا استوى. وقيل: إنه أراد عموم الليل كله" [3].

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: "والليل إذا يسر"، أي هو قسم على إقبال الليل وإدبار النهار. ونقل عن الضحاك قوله: "والليل إذا يسر" أي: يجري [4]. بناءً على ما تقدم ذكره نشير إلى أمرين مهمين:

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص305

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1061

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج22، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص261، 262

[4] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج8، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص394

الأول: إذا اجتمع العلو والكشف كمعاني لكلمة سرى، فإن ذلك يشير إلى وقوع الانكشاف للنبي محمد (ﷺ) في السماء، ويكون ذلك في حالة استوائه في الأعلى وليس في الأرض، وذلك يؤكد صعوده إلى السماء، سواء كان ذلك بروحه أو ببدنه.

الثاني: إذا كان "الجري على نحو السرعة" هو المقصود بقول الضحاك، فإن ذلك مهم من جهة إدراك معنى جملة "أسرى بعبده"، حيث يكون السري بالنبي من مكة إلى المدينة قد جرى بسرعة فائقة خلال ساعات الليل.

إذا نظرنا إلى من فسّر قول "سرى" بالاستواء وعموم الليل كوحدة كلية، فإن ذلك يعني أن الرسول عُرج به إلى السماء بحق، وأن الحدث وقع في الليل. عموماً، المختلف فيه في حادثة المعراج هو أمران:

الأمر الأول: يقظة النبي أو نومه خلال وقوع المعراج. بمعنى آخر، هل وقعت الرؤية بالعين المجردة وهو في حالة اليقظة في وقت الليل أم هي رؤيا في المنام من خلال الاتصال الإلهي عبر القذف في القلب بدون رؤية العين؟

الأمر الثاني: هل كان الإسراء بالجسد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم بالروح من المسجد الأقصى إلى السماء أم بالجسد والروح معاً في الانتقالين؟ ثم لو كان الإسراء بالروح والجسد، هل كان النبي مبصراً يرى عملية الإسراء به إلى المسجد الأقصى ثم المعراج إلى السماء أم أنه كان مغمض العينين ولم يرَ شيئاً إلا عندما وصل المسجد الأقصى؟

قد يكون من الصعب الإجابة على الأسئلة بشكل دقيق بدون تحري كافة الأبعاد الزمانية والمكانية في بيئة الوحي. رغم ذلك يمكن تقديم مقاربات وتحليل موضوعي لكل ما تم ذكره في مجمل التفاسير بشأن الوحي، بغرض الوصول إلى نتيجة عقلانية تخص أهم حوادث النبوة كما يلي:

أولاً: إن اختيار الليل لعملية الإسراء فيه دلالتان مهمتان، الأولى: أن يكون ذلك بغرض وقوع الانكشاف للنبي في وقت نومه، وبالتالي تكون رؤيا في المنام، أو يكون اختيار زمن الليل بغرض إتمام العملية بطريقة عملية واقعية من خلال "الإسراء" وهو الانتقال الجسدي النفسي وليس البدني من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بعيداً عن العيون والأسماع البشرية، بحيث تقع الحادثة سراً، ويكون زمنها "الليل كله"، وهذه المسألة تعتبر واحدة من أهم خصوصيات نبوة محمد (ﷺ). قال فخر الدين الرازي "أراد بقوله "ليلاً" بلفظ التنكير تقليل مدة الإسراء. وأنه أسري به في بعض الليل من مكة إلى الشام -بيت المقدس- مسيرة أربعين ليلة، وذلك أن التنكير فيه قد دل على معنى البعضية" [1].

ثانياً: بخصوص زمان ومكان الحدث، اختلف المفسرون في وقت الإسراء، حيث قيل "كان قبل الهجرة بسنة، وعن أنس والحسن: أنه كان قبل البعثة، واختلف في أنه كان في اليقظة أم في المنام" [2]. أما قوله "من المسجد الحرام"، قيل هو المسجد الحرام بعينه [3]. وقال البيضاوي "رُوي أنه كان نائماً في بيت أم هانئ بعد صلاة العشاء فأُسري به ورجع من ليلته، وقص القصة عليها وقال: "مُثل لي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فصليت بهم" [4].

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص147

[2] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج15، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص589

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص147

[4] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج15، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص290

ثالثاً: إن القول بأهمية زمن الحادثة واستغراقها الليل كله، يدل عليه أيضاً استخدام حرف الجر "إلى" في قوله "من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى"، لأنه تعيين لمكان الانطلاق ومكان الوصول، فيكون زمن الإسراء واقع بين مسافتين، ويدخل فيه زمن المعراج بعد ذلك وقد ورد في المعجم المعاصر أن "حرف الجر يفيد انتهاء الغاية الزمانية أو المكانية" [1]. قال الرازي "إن المراد بقوله "إلى المسجد الأقصى" أي بيت المقدس. وسُمي بالأقصى لبعد المسافة بينه وبين المسجد الحرام"[2]. وقال البيضاوي "إلى المسجد الأقصى" أي بيت المقدس، لأنه لم يكن حينئذ وراءه مسجد" [3]. سنلاحظ أن الله لم يكتفِ بذكر الانتقال من مكان إلى مكان آخر في الآية، أي من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، بل قدّم وصفاً هندسياً قياسياً للمكان الأخير فقال "المسجد الأقصى" في دلالة على أهمية المكان والعناية بأمر النبي في رحلة الإسراء، ثم قدم وصفاً قدسياً فقال "الذي باركنا حوله"، أي حول المسجد الأقصى. كان ذلك الوصف بمثابة انتقال إلى الحضور بعد الاستهلال بالغيبة، وهو ما يُسمى صنعة الالتفات، [4] حيث قدّم الإله بعد ذلك صورة بصرية للنبي في قوله تعالى "لنريه" من آياتنا"، كما سأبين شرحها في البند السابع. عموماً تعتبر دراسة الزمان والمسافة

---

[1] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص115.

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص147

[3] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج15، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص291

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص154

التي قطعها النبي بالبراق، بالإضافة إلى تعيين المكان، كلها أمور تفصيلية ذات أهمية لفهم الآية.

رابعاً: من غير المنطقي أن يكون النبي محمد (ﷺ) قد أسري به في المنام، ثم فجأة تصبح الرؤيا واقعاً أمامه، أي أن الرؤيا ليست على جزأين منام ويقظة، لأنه قال "النريه من آياتنا" وفي ذلك تأكيد على مسألتين: أولاً: أن الرؤية لا تتعارض مع رحلة الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، أو بمعنى آخر، قوله "أسرى بعبده" لا يتناقض مع قوله تعالى: "النريه من آياتنا". فالإسراء والرؤية كلها ضمن عملية واحدة. وإذا افترضنا أن الرؤيا بكاملها وقعت في المنام وليس في اليقظة، فذلك يعني أن النبي أُسري به ورأى من آيات ربه في منامه ما جُعل له أن يراه. أما لو قلنا إنه أسرى بجسده، فذلك يعني أنه شاهد آيات ربه ببصره في حالة اليقظة ولا يعني ذلك أن جسده المادي طار في السماء أو ما شابه ذلك، لأن ذلك غير منطقي، ولأن المقصود بقوله تعالى: "لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير" هو العروج بالنبي إلى السماء بعد انتقاله إلى المسجد الأقصى، أي تصبح على النحو التالي "أخذناه في رحلة الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى لنريه من آياتنا في العروج إلى السماء"، وإن الذهاب الأفقي ثم الصعود العمودي يستحق أن يكون أحد أهم آيات الله الكبرى في عملية الإيحاء بسبب طول زمن الإيحاء ودقته. كما أن قوله تعالى "إنه هو السميع البصير" تعني حتماً أن رؤية النبي محمد (ﷺ) لآيات ربه تمت في حالة انتباه حسي في المنام، أي أنه كان يسمع بأذنيه ويرى بعينيه في الليل، وهذا يكفي لنفي وقوع الرؤيا في المنام، وتثبيت أنها رؤية في حالة الإبصار، لكننا نقول إن ذلك ممكن إذا كان يرى بروحه وعقله في الليل، والرؤية بالروح والعقل تعتبر حالة إبصار سواء كان يقظاً أم نائماً لكني أرجح أن يكون نائماً. مع ذلك يمكن القول إن هناك خصوصية في مسألة الرؤية في حال اليقظة، ونسميها حالة

(يقظة الاسترخاء) أو لذة الوسن التي وقع فيها الإسراء قبل العروج، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الزمن الذي وقعت فيه الحادثة لم يكن فيه إضاءة بالمعنى الذي نعرفه اليوم، ونرجح أن يكون معنى قوله تعالى "الذي باركنا حوله" دلالة على انكشاف الأنوار الإلهية للنبي محمد (ﷺ) حول المسجد الأقصى، وهذا ممكن لأن الله تعالى قال فيما بعد "لنريه من آياتنا". أي كأن المباركة للنبي حول المسجد بغرض توضيح الرؤية له، ويعتبر ذلك جزءاً أصيلاً من تمكين القدرة الإلهية في عملية الإسراء والمعراج والانتقال الزماني والمكاني. لذلك مهما حاولنا إثبات وجود رؤى عقلانية ومنطقية ولغوية في تأويل الآية إلا أن إثبات الإعجاز الإلهي يبقى هو الأصل في حدث الإسراء والمعراج بكافة تفاصيله حتى يومنا هذا. في ذات السياق يصف فخر الدين الرازي بعض المعجزات لإثبات إعجاز آية حادثة المعراج فيقول "إن انقلاب العصا ثعباناً تبلع سبعين ألف حبل من الحبال والعصي، ثم تعود في الحال عصىً صغيرة كما كانت هو أمر عجيب، وأيضاً خروج الناقة العظيمة من الجبل الأصم، واظلال الجبل العظيم في الهواء. إن إثبات المعجزات فرع على تسليم أصل النبوة" [1].

خامساً: لم يرد في الآية بشكل صريح أي شيء له علاقة بالرؤيا في منام، باستثناء كلمة "النريه"، وهي ليست لها علاقة بتحديد طبيعة الانكشاف الإلهي للنبي لأنها تتعلق بعضو الإبصار "العين" وقوله تعالى: "النريه" أي لنعدد له من آيات الله ما يمكن أن يراه بأم عينيه. قال فخر الدين الرازي: "إن الرؤيا المقصودة في الآية هي رؤيا عيان لا رؤيا منام" [2]. على حين أشار القرطبي إلى أنه "لا يقال في النوم:

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص151

[2] المصدر السابق، ج20، ط1، ص153

أسرى، وقد يقال لرؤية العين: رؤيا" [1]. كما نلاحظ يتفق كل من الرازي والقرطبي أنها رؤيا متحققة في حالة اليقظة، وعموماً بالنسبة لنا يعتبر كلاهما من أفضل المفسّرين في تقديم شروح وافية ودقيقة لآيات القرآن. في هذا السياق نُشير إلى واحدة من الآيات القرآنية التي تفيد بإمكانية وقوع الرؤيا في اليقظة والمنام معاً، وهي قوله تعالى: إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى {الصافات: 105} نُلاحظ أن قول النبي إبراهيم "أرى في المنام" يفيد التكرار، أي أنني أرى بشكل متكرر في المنام أني أذبحك، وهي تعتبر رؤيا في المنام مع التكرار كما وصف إبراهيم، وليس فيها أي إبصار في حالة اليقظة. أما سؤاله لابنه إسماعيل "فانظر ماذا ترى" يقصد به ما يراه إما في اليقظة أو ما يمكن له أن يراه في الليل عندما يخلد إلى النوم، إلا إذا قررنا أن الرؤيا انكشفت لإبراهيم وإسماعيل في نفس الوقت، وهذا مرجح لأن جواب إسماعيل كان فورياً دون أي انتظار، وفيه دلالة هامة على أهمية الصبر والطاعة والثقة بأمر الله في قوله تعالى: قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين {الصافات: 102} وهذه إجابة على جملة إبراهيم لإسماعيل "انظر ماذا ترى" ما يعني أن إسماعيل رأى في اليقظة وأجاب فوراً على أبيه إبراهيم. يقول ابن كثير في هذا السياق "إن الوحي يأتي للأنبياء من الله أيقاظاً ونياماً" ويشير إلى أن "البصر من آلات الذات لا الروح" [2]. ما يقصده ابن كثير هو أن البصر له عضو داخل جسد الإنسان، بالتالي لا يرى الإنسان بروحه، لكنه قد يرى بقلبه، ورؤية القلب فيها بصيرة.

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص12

[2] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج5، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص44

سادساً: إن كلمة "النريه" قد تحمل معنى ليلي لأنه قال "أسرى بعبده ليلاً"، فهو يريه في الليل. كما أن كلمة "لنريه" إما أن تكون رؤيا في المنام أو رؤية بالعين في الليل. وإن ارتباط إسراء النبي بوقت الليل في قوله "أسرى بعبده ليلاً" فيه تثبيت لطاعة النبي محمد (ﷺ) لعملية التوجيه الإلهي، حيث كانت روحه وجسده وكافة حواسه طائعة للأمر الإلهي في الحدث العظيم. لذلك قال فخر الدين الرازي "العبد اسم لمجموع الجسد والروح، فوجب أن يكون الإسراء حاصلاً لمجموع الجسد والروح" [1]. كما استدل الرازي على دليل آخر من القرآن للإشارة إلى علاقة الإسراء والمعراج بجسد النبي محمد (ﷺ) فقال: "إن لفظ العبد لا يتناول إلا مجموع الروح والجسد، والدليل عليه قوله تعالى: "أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى" {العلق: 9} ولا شك أن المراد من العبد ههنا مجموع الروح والجسد [2]. وفي العلاقة بين الروح والجسد يقول الرازي: "إن الإنسان هو الروح وحده أو الجسد وحده أو مجموع الروح والجسد، أما القائلون بأن الإنسان هو الروح وحده، فقد احتجوا عليه بوجوه: أحدها: أن الإنسان شيء واحد باق من أول عمره إلى آخره، والأجزاء البدنية في التبدل والتغير والانتقال، والباقي غير متبدل فالإنسان مغاير لهذا البدن. ثانيها: أن الإنسان قد يكون عارفاً بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلاً عن جميع أجزائه البدنية، والمعلوم مغاير للمغفول عنه، فالإنسان مغاير لهذا البدن، وثالثها: أن الإنسان يقول بمقتضى فطرته السليمة يدي ورجلي ودماغي وقلبي، وكذا القول في سائر الأعضاء فيضيف كلها إلى ذاته المخصوصة. والمضاف غير المضاف إليه فذاته المخصوصة وجب أن تكون

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص151

[2] المصدر السابق، ج20، ط1، ص152

مغايرة لكل هذه الأعضاء [1]. إذا كان البصر من آلات الذات، وكلمة "عبده" يقصد بها مجموع الروح والجسد وفق توصيف الرازي، وإذا كان الوحي يأتي للأنبياء أيقاظاً وقد جاء للنبي محمد (ﷺ) بشكله المرئي مرتين، فذلك يرجح أن يكون النبي محمد (ﷺ) قد أسري به من مكة إلى المدينة وهو في حال اليقظة، لكن العبودية لله تكون أولاً بالطاعة، والطاعة تكون عبر استحضار الروح قبل الجسد، لأن النية التي محلها القلب والقرار العقلي سابقة على الأداء الجسدي، فيكون الإسراء بالروح والجسد قولاً ضعيفاً. رغم ذلك، قالت طائفة إنه إسراء بالروح، ولم يفارق شخصه مضجعه، وأنها كانت رؤيا رأى فيها الحقائق، ورؤيا الأنبياء حق. ذهب إلى هذا معاوية وعائشة، وحُكي عن الحسن وابن إسحاق أن الإسراء كان بالجسد يقظة إلى بيت المقدس، وإلى السماء بالروح، واحتجوا بقوله تعالى: "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى" فجعل المسجد الأقصى غاية الإسراء. وذهب معظم السلف والمسلمين إلى أنه كان إسراءً بالجسد وفي اليقظة، وأنه ركب البراق بمكة، ووصل إلى بيت المقدس وصلى فيه ثم أُسري بجسده. وليس في الإسراء بجسده وحال يقظته استحالة. ولو كان مناماً لقال: بروح عبده، ولم يقل: بعبده. ولو كان مناماً لما كانت فيه آية ولا معجزة، ولما قالت له أُم هانئ: لا تُحدث الناس فيكذبوك، ولا فُضل أبو بكر بالتصديق، ولما أمكن قريشاً التشنيع والتكذيب، وقد كذبته قريش فيما أخبر به حتى ارتد أقوام كانوا آمنوا، فلو كان بالرؤيا لم يستنكر [2]. وقال البيضاوي "الأكثر على أنه أسري بجسده إلى بيت المقدس، ثم عرج به إلى

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص151

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص11

السماوات حتى انتهى إلى سدرة المنتهى" [1] . لتوضيح الصورة البصرية أكثر، فقد أسرى الله بالنبي على دابة: يقال لها البراق؛ والبراق كما يقول القرطبي "هو دابة بيضاء (طويلة) فوق الحمار ودون البغل" [2]. بالنسبة للطبري فقد أنكر وقوع المعراج بالروح فقال "لو كان الإسراء بروحه لم تكن الروح محمولة على البراق، إذ كانت الدواب لا تحمل إلا الأجسام. إلا أن يقول قائل: إن معنى قولنا: أُسري بروحه: رأى في المنام أنه أُسري بجسده على البراق، فيكذب حينئذ بمعنى الأخبار التي رُويت عن رسول الله أن جبرئيل حمله على البراق، لأن ذلك إذا كان مناماً على قول قائل هذا القول، ولم تكن الروح عنده مما تركب الدواب، ولم يُحمل على البراق جسم النبي (ﷺ). لم يكن النبي (ﷺ) على قوله حُمل على البراق لا جسمه، ولا شيء منه، وصار الأمر عنده كبعض أحلام النائمين، وذلك دفع لظاهر التنزيل، وما تتابعت به الأخبار عن رسول الله، وجاءت به الآثار عن الأئمة من الصحابة والتابعين [3]. بناءً على ما سبق، فإن أي إثبات لإسراء ومعراج النبي (ﷺ) بروحه هو في حد ذاته نفي لوجود البراق، لأن البراق لا تحمل الروح. بالتالي لن يكون النبي (ﷺ) قد أسرى بروحه على البراق إلا في حالة المنام وقد نفى العلماء الإسراء في حالة المنام، وذلك ينفي الإسراء بالروح على البراق، كما ينفي المعراج بالروح وحدها لأنه قال في نهاية الآية "وهو السميع البصير" ونحن لا نوافق نفي المعراج بالروح لمجرد أنه قال "وهو السميع البصير" لأن الروح تسمع وتبصر. الأمر الآخر، لو كان الإسراء في

---

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج15، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص291

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج13، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص7

[3] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص7

المنام فقط لما وضع الله المسجد الأقصى في منتصف الرحلة قبل العروج إلى السماء، إذ كان بإمكان الله أن يعجل المعراج من المسجد الحرام مباشرة إلى السماء، لكن استخدام المسجد الأقصى كحلقة وصل بين المسجد الحرام والسماء فيه دلالة مهمة على وجود حركة جسدية أفقية وعمودية إعجازية، وكذلك فيه دلالة بيّنة على أهمية موقع المسجد الأقصى بالنسبة للإله والنبي محمد (ﷺ) وسائر الأنبياء والرسل وعلاقتهم مع الله. في هذه الرحلة الإعجازية فُرضت الصلاة، حيث "أوحى الله إلى النبي محمد (ﷺ): خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة. ثم هبط به حتى بلغ موسى، فاحتبسه موسى فقال: "يا محمد، ماذا عهد إليك ربك؟" قال: "عهد إليّ خمسين صلاة كل يوم وليلة" قال: إن أمتك لا تستطيع ذلك فارجع فليخفف عنك ربك وعنهم. فالتفت النبي إلى جبريل كأنه يستشيره في ذلك، فأشار إليه جبريل: أن نعم، إن شئت. فعلا به إلى الجبار تعالى، فقال وهو في مكانه: "يا رب، خفف عنا، فإن أمتي لا تستطيع هذا" فوضع عنه عشر صلوات، ثم رجع إلى موسى فاحتبسه، فلم يزل يرده موسى إلى ربه حتى صارت إلى خمس صلوات. ثم احتبسه موسى عند الخمس فقال: "يا محمد، والله لقد راودت بني إسرائيل قومي على أدنى من هذا، فضعفوا فتركوه، فأمتك أضعف أجياداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً، فارجع فليخفف عنك ربك" كل ذلك يلتفت النبي إلى جبريل ليشير عليه، ولا يكره ذلك جبريل، فرفعه عند الخامسة فقال: "يا رب، إن أمتي ضعفاء أجسادهم وقلوبهم وأسماعهم وأبدانهم فخفف عنا" فقال الجبار: يا محمد، قال: "لبيك وسعديك" قال: إنه لا يبدل القول لدي، كما فرضت عليك في أم الكتاب: "كل حسنة بعشر أمثالها، فهي خمسون في أم الكتاب وهي خمس عليك"، فرجع إلى موسى فقال: "كيف فعلت؟" فقال: "خفف عنا، أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها" قال موسى: "قد والله راودت بني إسرائيل على أدنى من ذلك فتركوه، فارجع إلى ربك فليخفف عنك أيضاً". قال رسول الله: "يا موسى قد –والله– استحي من

ربي مما أختلف إليه. قال: فاهبط باسم الله"، فاستيقظ وهو في المسجد الحرام" [1]. إن فرض الصلاة على سائر المسلمين في رحلة الإسراء والمعراج له دلالة إلهية على أهمية التوجه نحو القبلة وإلى السماء عبر اتخاذ المسجد الأقصى محراباً للنساك والمتعبدين ونموذجاً بارزاً وهاماً للعبادة. لقد حدد الله أمر التوجه نحو القبلة أفقياً من المسجد الأقصى، وأراد أن تكون العبادة بما فيها من تضرع وخشية وقرب إلى الله من المسجد الأقصى عمودياً، وهذا ما يجعل الصلاة في المسجد الأقصى ذات أهمية ولهذا السبب تشد إليه الرحال. كما أن وصفه بالأقصى كناية عن أهمية الصلاة حتى في حال البُعد عن القبلة. فالعبرة ليست في قُرب أو بُعد المسافة، ولكن في فلسفة إظهار أهمية الصلاة حتى في حال قربت أو بعدت المسافات عن قبلة المسلمين، وقد اتخذ الله المسجدين "الحرام والأقصى" نموذجاً، فالأول بجوار قبلة المسلمين، والثاني بعيداً عنها وأهميته من أهمية مكانة فلسطين ومباركة موقعها. كما أن فرض الصلاة في رحلة الإسراء والمعراج، يحتم أن يكون النبي قد حضر بجسده لأن الصلاة يتجلى فيها حضور الإنسان ببدنه وروحه، وكافة جوارحه، فلا معنى لفرض الصلاة بعدم حضور النبي لتثبيتها والشهادة عليها. في ذات السياق، أشار فخر الدين الرازي إلى إمكانية الإسراء بالجسد وفق حسابات الممكن عبر جواز السرعة، حيث قال إن "الكلام في هذا الباب يقع في مقامين: أحدهما: في إثبات الجواز العقلي. والثاني: في الوقوع.

المقام الأول: وهو إثبات الجواز العقلي. فنقول: الحركة الواقعة في السرعة إلى هذا الحد ممكنة في نفسها. والله تعالى قادر على جميع الممكنات. وهناك وجوه تثبت أن الحركة واقعة وممكنة في نفسها كالتالي:

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج5، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص7

الوجه الأول: أن الفلك الأعظم يتحرك من أول الليل إلى آخره ما يقرب من نصف الدور وقد ثبت في الهندسة أن نسبة القطر الواحد إلى الدور نسبة الواحد إلى ثلاثة وسبع، فيلزم أن تكون نسبة نصف القطر إلى نصف الدور نسبة الواحد إلى ثلاثة وسبع. وبتقدير أن يقال: إن رسول الله ارتفع من مكة إلى ما فوق الفلك الأعظم فهو لم يتحرك إلا بمقدار نصف القطر، فلما حصل في ذلك القدر من الزمان حركة نصف الدور فكان حصول الحركة بمقدار نصف القطر أولى بالإمكان، فهذا برهان قاطع على أن الارتقاء من مكة إلى ما فوق العرش في مقدار ثلث من الليل أمر ممكن في نفسه، وإذا كان كذلك كان حصوله في كل الليل أولى بالإمكان والله أعلم.

الوجه الثاني: وهو أنه ثبت في الهندسة أن قرص الشمس يساوي كرة الأرض مائة وستين وكذا مرّة. ثم إنا نشاهد أن طلوع القرص يحصل في زمان لطيف سريع، وذلك يدل على أن بلوغ الحركة في السرعة إلى الحد المذكور أمر ممكن في نفسه.

والوجه الثالث: أنه كما يستبعد في العقل صعود الجسم الكثيف من مركز العالم إلى ما فوق العرش، فكذلك يستبعد نزول الجسم اللطيف الروحاني من فوق العرش إلى مركز العالم، فإن كان القول بمعراج محمد (ﷺ) في الليلة الواحدة ممتنعاً في العقول، كان القول بنزول جبريل عليه السلام من العرش إلى مكة في اللحظة الواحدة ممتنعاً، ولو حكمنا بهذا الامتناع كان ذلك طعناً في نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والقول بثبوت المعراج فرع على تسليم جواز أصل النبوة، فثبت أن القائلين بامتناع حصول حركة سريعة إلى هذا الحد، يلزمهم القول بامتناع نزول جبريل عليه الصلاة والسلام في اللحظة من العرش إلى مكة، ولما كان ذلك باطلاً كان ما ذكروه أيضاً باطلاً.

فإن قالوا: نحن لا نقول إن جبريل عليه الصلاة والسلام جسم ينتقل من مكان إلى مكان، وإنما نقول المراد من نزول جبريل عليه السلام هو زوال الحجب الجسمانية عن روح محمد (ﷺ) حتى يظهر في روحه

من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضراً متجلياً في ذات جبريل عليه الصلاة والسلام.
قلنا: تفسير الوحي بهذا الوجه هو قول الحكماء، فأما جمهور المسلمين فهو مقرون بأن جبريل عليه الصلاة والسلام جسم. وأن نزوله عبارة عن انتقاله من عالم الأفلاك إلى مكة [1].
الوجه الرابع: إنه جاء في القرآن أن الرياح كانت تسير بسليمان عليه السلام إلى المواضع البعيدة في الأوقات القليلة. قال تعالى في صفة مسير سليمان عليه السلام (غدوها شهر ورواحها شهر)، وذلك أيضاً يدل على أن مثل هذه الحركة السريعة في نفسها ممكنة.
الوجه الخامس: إن القرآن يدل على أن الذي عنده علم من الكتاب أحضر عرش بلقيس من أقصى اليمن إلى أقصى الشام في مقدار لمح البصر بدليل قوله تعالى: "قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك" [2].

سابعاً: بخصوص شرح قوله تعالى: "الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير"، قال الرازي: "الذي باركنا حوله، يعني بالثمار والأزهار، وقيل بسبب أنه مقر الأنبياء ومهبط الملائكة" [3]. وقال ابن كثير "الذي باركنا حوله" أي: في الزروع والثمار "لنريه" أي: محمداً "من آياتنا" أي: العظام كما قال تعالى: "لقد رأى من آيات ربه الكبرى" [4]. وقال البيضاوي: "الذي باركنا حوله"، أي ببركات الدين والدنيا؛ لأنه مهبط الوحي ومُتعبد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص148، 149

[2] المصدر السابق، ج20، ط1، ص150

[3] المصدر السابق، ج20، ط1، ص147

[4] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج5، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص5

من لدُن موسى عليه الصلاة والسلام. ومحفوف بالأنهار والأشجار. "لنريه من آياتنا" كذهابه في بُرهة من الليل مسيرة شهر ومشاهدته بيت المقدس وتمثل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام له ووقوفه على مقاماتهم" [1]. كما أن قوله: "لنريه من آياتنا" يدل على أنه تعالى ما أراه إلا بعض الآيات، لأن كلمة (من) تفيد التبعيض، وقال في حق إبراهيم "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض" [2]. عموماً، إن البركة حول المسجد لا تخص الثمار والزروع كما يقول ابن كثير، بل هي مباركة تتعلق بالانكشاف النوراني الإلهي للنبي محمد (ﷺ)، إذ لا يعتبر الثمر في حدث الإسراء والمعراج من آيات الله الكبرى، ولا يُعرف إذا كان يوجد ثمر آنذاك أم لا، بل إن المقصود برؤية آيات الله الكبرى هي العروج بالنبي إلى السماء، تماماً مثلما قال الله: وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين {الأنعام: 75} سوف نلاحظ أن كلمة "حوله" الواردة في الآية لم تكن تشير إلى المسجد الأقصى نفسه، بل إلى ما يوجد خارجه، علماً بأن ذلك يشمل قبة الصخرة المشرفة (ذات القبة الذهبية)، فضلاً عن مائتي معلم آخر تقع ضمن حدود الأقصى، منها المصلى المرواني وجامع البراق [3].

لقد تجلت آيات الله للنبي محمد (ﷺ) وقت معراجه من جانب المسجد الأقصى، وبالتحديد قبة الصخرة التي قيل إن النبي عرج منها إلى السماء. لهذا السبب تعتبر "قبة الصخرة المشرفة" (ذات القبة الذهبية) وجامع البراق، وغيرهما من الأماكن المقدسة والمباركة حول المسجد

---

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج15، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص291

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج20، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص147

[3] عبد الله معروف، ورأفت مرعي، أطلس معالم المسجد الأقصى، ط1، (عمان، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، 2010)، ص10

الأقصى، ومن خلالها رأى النبي محمد (ﷺ) آيات ربه الكبرى، ونحن نرجح أن يكون المقصود بذلك هو ما رآه في السماء وقت العروج من قبة الصخرة. بالإضافة إلى ما سبق نقول إن الإسراء بالنبي كان مشهوداً ومُدركاً في غايته النهائية لأنه قال "لنُريه من آياتنا"، ثم إن النبي كان يسمع ويرى كل ما يحدث له ومن حوله، لأنه قال في نهاية الآية "إنه هو السميع البصير".

ثامناً: ذكر ابن سينا في كتابه الشفاء مسائل عدة حول الحركة التي تصلح لفهم ماهية حركة الوحي كما يلي:

المسألة الأولى: ذكر ابن سينا أن "الحركة تكون واحدة على وجوه: فإنها إما أن تكون واحدة بالعدد، وإما أن تكون واحدة بالنوع، وإما أن تكون واحدة بالجنس، وإما بالجنس الأقرب الأبعد" [1]. نقول إن النبي وقع له وجوه الحركات كلها، فحركة العدد أنه تحرك مرتين في نقلتين، الأولى من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى والثانية من المسجد الأقصى إلى السماء. أما حركة النوع، فقد كانت أفقية من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم عمودية من المسجد الأقصى إلى السماء. أما حركة الجنس فقد كانت تختص بجسد وروح النبي.

المسألة الثانية: تتعلق بالسرعة في الحركة والمسافة التي قطعها الوحي، إذ يقول ابن سينا: "من عادة الناس أن يقولوا مرة في كل حركة تتم في زمان أقصر، إنها أسرع. فيقولون: إن هذه الاستحالة كانت أسرع من هذه النقلة، فيكون معنى الأسرع في هذا الموضع هو الذي ينتقل إلى الغاية في زمان أقصر، وأن يمتنعوا مرة أخرى عن أن يقولوا: إن حركة السلحفاة من مبدأ شبر إلى منتهاه في ربع ساعة،

---

[1] أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، تحقيق سعيد زايد، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي (قم المقدسة: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1984)، ص262

هي أسرع من حركة الفرس فرسخاً في ساعة؛ بل يعدون حركة السلحفاة بطيئة، وإن كانت تبلغ المقصد أو تنتهي إلى السكون في زمان أقصر؛ ويعدون حركة الفرس سريعة، وإن كانت طويلة الزمان إلى المنتهى فيجب أن يكون لهذه السرعة وهذا البطء معنىً آخر غير الأول، وهو أن السريع هو الذي يقطع من المسافة أو مما يجري مجرى المسافة ما هو أطول في زمان مثل، أو الذي يقطع المثل في زمان أقصر[1]. بحسب وصف ابن سينا يمكن افتراض أن حدث الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى هو غاية مثلما هو المعراج من المسجد الأقصى إلى السماء غاية ثانية. نقول لا يمكن إنكار السرعة في كلا الحدثين. لا يمكن الشك في وقوع السرعة في حدث الإسراء والمعراج لعدة أسباب، أهمها أن حوادث مماثلة في القرآن وقع فيها سرعة مشابهة أو متقاربة إلى حد ما، ولكن في ظروف وقصص مختلفة، وذلك في قوله تعالى: "قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين" {النمل: 39} وقوله في الآية الأربعين من نفس السورة: "قال الذي عنده علمٌ من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك (40) ". نُلاحظ في الآية التاسعة والثلاثين أن قيام الإنسان من مقامه (مكانه) لا يستغرق أكثر من خمس ثوان. أما في الآية التالية، فإن المقصود بارتداد الطرف أي الزمن الذي يستغرقه الإنسان في إغلاق جفن العين وقبل ارتداده لفتح العين، أو هو "رمشة العين" في حالة الذهاب دون الإياب، وهو زمن أقل من نصف ثانية، يعني سرعة الضوء.

المسألة الثالثة: أوضح ابن سينا في كتابه "أن الجسم إذا كان عادماً للحركة، وكان من شأنه أن يتحرك، قيل له ساكن. ومعنى قولنا من شأنه أن يتحرك، أن يكون ما تتعلق به الحركة موجوداً، وهو أن يكون

---

[1] المصدر السابق، ص276

مثلاً في مكان وزمان. وأيضاً إذا كان له حصول في مكان واحد زماناً، فيقال له إنه ساكن. فههنا معنيان موجودان في الساكن: أحدهما عدم الحركة، ومن شأنه أن يتحرك، والآخر أين له موجود زماناً" [1].
بناءً على تفسير ابن سينا للعلاقة بين المتحرك والساكن، نقول في شرح مكانة الجسم من تقابل الحركة والسكون في حادثة الإسراء والمعراج، إذا كان جسم النبي عادماً للحركة وقت الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، مع توفر القدرة على الحركة فهذا يعني أنه كان موصوفاً بالسكون وأن الإسراء وقع بدون حركة الجسد. بالتالي فإن تفسير ابن سينا للحركة يرجح أن يكون الإسراء قد وقع في المنام، فيكون للإسراء حركة وللمعراج حركة أخرى في المنام. أما إذا كان الجسد مكتسباً لصفة الحركة "لما قاله ابن سينا أن الجسم من شأنه أن يتحرك وهو موجود في مكان وزمان"، فهذا يُرجح أن تكون الحركة تمت في مكان وزمان في حادثة الإسراء والمعراج، أي انتقال من مكان إلى آخر وفي زمان محدد المدّة. يُلاحظ هنا أن الله لم يقل في الآية سبحان الذي أسرى بجسده أو بمحمد، أي لم يجعل صفة الإسراء لحركة الجسد أو لصفته كنبي، بل جعله مقيداً بصفة العبودية، لأن كلمة "بعبده" فيها إشارة إلى طاعة النبي. كما أن الله قصد وقوع التسليم المطلق من قبل النبي في لحظة الإسراء، أي الانتقال بجسده وروحه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. لذلك، نرجح أن تكون حادثة الإسراء والمعراج قد وقع فيها المعنيان الموجودان في الساكن، الأول: "عدم الحركة" لجسد النبي في المسجد الحرام، ومن شأنه أن يتحرك بروحه إلى المسجد الأقصى ومن هناك إلى السماء. والثاني: "الآخر أين له موجود زماناً"، أي قد يكون الأين له "أي ظرف مكان جسد النبي وهو وجوده في المسجد الحرام" موجود زماناً في كلا المسجدين، المسجد الحرام والمسجد الأقصى، أي وجود الجسد في

---

[1] المصدر السابق، ص108

ظرف المكان وظرف الزمان الخاص به. أما العروج فيحتمل أن يكون قد وقع فيها أحد المعنيين، وهما عدم الحركة ببدنه، ومن شأنه أن يتحرك بروحه إلى السماء لأن جسده ليس ساكناً، ومع ذلك فإننا نشدد على أن الأين له بالنسبة للإله غير محدد مكاناً ولا زماناً. بالتالي فإن تفسير الحركة بالمعنى السيناوي تنطبق على الدنيوي ولا تنطبق على الأخروي.

المسألة الرابعة: ذكر ابن سينا "أن الأجسام التي لا نجد لها محركات من خارج إنما تتحرك وتفعل عن محرك من خارج لا ندركه ولا نصل إليه، بل عساه أن يكون مفارقاً غير محسوس، أو عساه أن يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير أي غير محسوس النسبة التي بينه وبين المنفعل عنه، الدالة على أنها موجبة له، كمن لم ير المغناطيس يجذب الحديد حساً أو لم يعرف عقلاً أنه جاذب الحديد، إذ ذلك كالمتعذر إدراكه بطلب العقل فإذا رأى الحديد يتحرك إليه لم يبعد أن يظن أنه متحرك إليه عن ذاته على أنه من الظاهر أن المحرك لا يصح أن يكون جسماً بما هو جسم، إنما يحرك بقوة فيه [1]. نقول إن تفسير ابن سينا لعلاقة الأجسام بمحركاتها تؤكد أن حركة النبي من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ومن ثم إلى السماء واقعة حقيقية لأن الذي لا ندركه ولا نصل إليه هو القدرة الإلهية في حركة وسرعة الانتقال ليلاً. وبناءً على تفسيره نقول إن مسبب حركة النبي -والمقصود هنا هو الله- الذي هيأ له الظروف للانتقال من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بشكل غير محسوس دون أن يكون مرافقاً له في الحركة من ناحية مادية، ولكنه رافقه من ناحية معنوية. بالتالي فإن القوة الإلهية في حادثة الإسراء والمعراج كانت قادرة على تحريك

[1] المصدر السابق، ص30

النبي ونقله مرتين إلى أماكن وفي أزمنة محددة، تماماً مثل القوة الكامنة في عملية جذب المغناطيس لبرادة الحديد.

المسألة الخامسة: مما ذكره الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن عن الحركة أن "الطاقة أو الجهد الذي يميز الروح يختلف عن الطاقة أو الجهد الذي يميز النفس، واختلافهما من وجهين: أحدهما، أن حركة الجهد الروحي حركة رأسية أو عمودية، بينما حركة الجهد النفسي حركة أفقية أو سطحية؛ والحركة العمودية تُعرف باسم "العروج" والحركة الأفقية تُعرف باسم "الإسراء"؛ والوجه الثاني، أن الجهد الروحي يطوف بالشيء الذي يتجه إليه، ولا يبطش به بوصفه قِبلة، بينما الجهد النفسي لا يطوف بالشيء الذي يتجه إليه، ويبطش به بوصفه قُنية؛ وهكذا، تكون خاصية الجهد الروحي أنه يعرُج ولا يَبطش، بينما خاصية الجهد النفسي أنه يسري ويبطش؛ ولما كانت حركة الجهد الخاص بالروح هي العروج غير الباطش وكانت حركة الجهد الخاص بالنفس هي الإسراء الباطش، فقد تعين أن نضع لكل واحد من الجهدين اسماً خاصاً، فنخص الجهد الروحي باسم "القوة" والجهد النفسي باسم "العنف" [1]. نقول إن تسمية الجهد النفسي جهداً باطشاً في حالة الإسراء ينسجم مع استخدام دابة البراق في رحلة الإسراء، لكن استخدام البراق لم يثبت صحته تماماً، ولأننا لا نقول باجتماع صفة البهيمية مع الروح أو حتى النفس في عملية الإسراء والمعراج. كما أننا لا نعرف ما هو نوع الجهد النفسي الذي يقصده طه عبد الرحمن، لأن النفس الإنسانية لديها ثلاث قوى:

- القوة الحسية التي تتعامل فيها مع المحسوسات بأعيانها.
- القوة المتخيلة التي تتعامل فيها مع صور الأشياء الجزئية.

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017) ص98، 99.

- القوة العاقلة التي تدرك فيها الكليات وتتصل بالمجردات [1].

لا يكون الجهد النفسي جهداً باطشاً إلا إذا كان ضمن القوى الحسية أو المتخيلة، لكنه لا يكون ضمن القوة العاقلة. بالتالي لا نعتبر جهد الإسراء جهداً بدنياً أو نفسياً باطشاً، بل نعتبره جهداً ضمن القوة العاقلة، ولذلك فهو جهد تربوي تمهيدي تبعه جهد روحي عقلي خالص. وإننا نخص الجهد النفسي باسم "التربية" والجهد الروحي باسم "العقل"، وإن الجهد العقلي التربوي في عملية الإسراء والمعراج تحقق وقوعه في وقت الليل وهي رؤية داخلية بالنفس التربوية ثم بالروح العقلية، وكلاهما من خلال الإبصار الداخلي والخارجي في حالة اليقظة والنوم، وإن الحركة تلعب دوراً مركزياً في فهم عملية الإسراء والمعراج سواء كانت داخلية أم خارجية.

<u>ثانياً:</u> قوله تعالى: "لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً" {الفتح: 27}

قال الخوارزمي في تفسيره "رأى رسول الله قبل خروجه إلى الحديبية كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا وقصروا فقص الرؤيا على أصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا أنهم داخلوها في عامهم وقالوا: إن رؤيا رسول الله حق، فلما تأخر ذلك قال عبد الله بن أبي وعبد الله بن نفيل ورفاعة بن الحرث والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام فنزلت الآية، وهذا معنى "صدق الله ورسوله الرؤيا". أي صدقه في رؤياه ولم يكذبه. فإن قلت: بم تعلق "بالحق" قلت: إما بصدق أي صدقه فيما رأى وفي كونه وحصوله صدقاً ملتبساً بالحق أي بالغرض الصحيح والحكمة البالغة وذلك ما فيه من الابتلاء

---

[1] حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، (بيروت: دار روافد، 2021)، ص34.

والتمييز بين المؤمن المخلص وبين من في قلبه مرض ويجوز أن يتعلق بالرؤيا حالاً منها أي صدقه الرؤيا ملتبساً بالحق على معنى أنها لم تكن أضغاث الأحلام، ويجوز أن يكون بالحق قسماً إما بالحق الذي هو نقيض الباطل أو بالذي هو من أسمائه سبحانه وتعالى" [1]. وكذلك قال البيضاوي "يجوز أن يكون بالحق صفة مصدر محذوف أي صدقاً ملتبساً بالحق وهو القصد إلى التمييز بين الثابت على الإيمان والمتزلزل فيه" [2]. أما فخر الدين الرازي فقال في تفسيره "أولاً: لقد جعل الله الرؤيا واقعة بين صدق وعده إذ وقع الموعود به وأتى به. وثانياً: معناه ما أراه الله لم يكذب فيه، وعلى هذا فيحتمل أن يكون رأى في منامه أن الله تعالى يقول ستدخلون المسجد الحرام فيكون قوله (صدق) ظاهراً لأن استعمال الصدق في الكلام ظاهر، ويحتمل أن يكون عليه الصلاة والسلام رأى أنه يدخل المسجد فيكون قوله (صدق الله) معناه أنه أتى بما يحقق المنام ويدل على كونه صادقاً". وقوله تعالى "بالحق" قال الزمخشري: هو حال أو قسم أو صفة صدق. أما على كونه حال، فتقديره صدّقه الرؤيا ملتبسة بالحق. أما على كونه قسماً، إما أن يكون قسماً بالله، فإن الحق من أسمائه، وإما أن يكون قسماً بالحق الذي هو نقيض الباطل. أما على كونه صفة صدق، فتقديره صدّقه صدقاً ملتبساً بالحق. وقيل في الآية تقديم وتأخير، تقديره: صدق الله رسوله بالحق الرؤيا، أي الرسول الذي هو رسول بالحق وفيه إشارة إلى امتناع الكذب في الرؤيا لأنه لما كان رسولاً بالحق فلا يرى في منامه الباطل. أو أن يقال بأن قوله "لتدخلن المسجد الحرام" إن قلنا بأن الحق قسم فأمر اللام ظاهر، وإن لم يقل به، فتقديره: لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق، والله لتدخلن، وقوله: والله لتدخلن، جاز أن يكون

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج26، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص1029

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج26، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص300

تفسيراً للرؤيا يعني الرؤيا هي: والله لتدخلن، وعلى هذا تبين أن قوله (صدق الله) كان في الكلام لأن الرؤيا كانت كلاماً [1].

لم يكن قوله تعالى "لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق" تحقيقاً لخبر دخول مكة، بل أراد الله أن ينسب خبر الصدق إلى النبي محمد (ﷺ). كما يلاحظ هنا ورود كلمتين مهمتين مع حدث الرؤيا، وهما "صدّق" و "الحق"، وفيهما إشارة إلى تمكين الرؤيا الصادقة بالحق، وليس فقط مجرد الإعلام عنها، وفي الأمر تثبيت لإرادة الله والوحي المرسل إلى النبي في رؤياه. بالإضافة إلى ذلك يعتبر التدخل الإلهي مواجهة مباشرة مع كل الذين شككوا في دخول النبي إلى مكة، لذلك أراد الله أن ينصر نبيه أمام المتشككين من أصحابه، حيث تفيد رسالته الإلهية بضرورة التمكين وتصديق النبي لأن أخباره لا شك فيها. قال القشيري: "الصدق ألا يكون في أحوالك شوب، ولا في اعتقادك ريب، ولا في أعمالك عيب" [2]. يفيد ذلك في لزوم الإشادة بوحدة الموقف خاصة أن الرؤيا صدرت عن نبي يتطلب مساندة أصحابه في قراراته وأفعاله ومواقفه في توقيت هام من زمن دعوته، وذلك لأن ما يعلمه النبي محمد (ﷺ) آنذاك لم يكن يعلمه غيره إلا بعد حين من نزول الوحي وتجلي آيات الله واضحة للناس، وهذا ما عبّرت عنه الآية في قوله تعالى "فعلم ما لم تعلموا".

<u>ثالثاً:</u> قوله تعالى: "قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً إن الشيطان للإنسان عدو مبين" {يوسف: 5}

قال الزمخشري في تفسير معنى "رؤياك" في الآية "عرف يعقوب عليه السلام دلالة الرؤيا على أن يوسف يبلغه الله مبلغاً من الحكمة

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلاّمة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص104،105

[2] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص113

ويصطفيه للنبوة وينعم عليه بشرف الدارين كما فعل بآبائه، فخاف عليه حسد الأخوة وبغيهم. والرؤيا بمعنى: الرؤية إلا أنها مختصة بما كان منها في المنام دون اليقظة، فرق بينها بحرفي التأنيث كما قيل: القربة والقربى" [1].

لا أتفق مع تفسير الزمخشري، لأن الرؤيا في غالبيتها لا يكون فيها إبصار بالعين المجردة على نحو ظاهري، بل باطني وغالباً ما تكون الرؤيا للمنام، والرؤية لليقظة، وهذا ما تدل عليه الظروف الزمانية والمكانية لمجمل الآيات التي ورد فيها ذكر كلمة "رؤيا". أما "الرؤية" فهي ما يتحقق فيها رؤية الوحي، ويكون الوصف واضحاً صريحاً في الإشارة إلى الرؤية بالعين كما نلاحظ ذلك في الآيات من سورة النجم التي ورد فيها مشتقات كلمة "رأى" ثلاث مرات في قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى (11) أفتمارونه على ما يرى (12) ولقد رآه نزلة أخرى (13)".

لقد أورد القرطبي تفسيراً مفصلاً لموضوع الرؤيا في آية سورة يوسف، فقال في تفسيره: "قال عليه الصلاة والسلام: "إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصادقة في النوم". وعلى الجملة فإن الرؤيا الصادقة من الله، وإنها من النبوة؛ قال النبي (ﷺ): "الرؤيا من الله، والحُلم من الشيطان". وإن التصديق بها حق، ولها التأويل الحَسن، وربما أغنى بعضها عن التأويل، وفيها من بديع {حكمة} الله ولُطفه ما يزيد المؤمن في إيمانه" [2].

قسّم رسول الله الرؤيا أقساماً تغني عن قول كل قائل؛ روى عوف بن مالك عن رسول الله قال: "الرؤيا ثلاثةٌ؛ منها أهاويل الشيطان ليُحزن ابن آدم، ومنها ما يَهُم به في يقظته، فيراه في منامه، ومنها جزء من

---

[1] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج12، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص504

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج11، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص251.

ستة وأربعين جزءاً من النبوة". قال: قلتُ: سمعت هذا من رسول الله؟ قال: نعم! سمعته من رسول الله. وذكر القرطبي أن الرؤيا مصدر: رأى في المنام رؤيا، وعلى وزن فُعلى، كالسقيا والبُشرى، وألفُه للتأنيث؛ ولذلك لم ينصرف. وقد اختلف العلماء في حقيقة الرؤيا؛ فقيل: هي إدراك في أجزاء لم تحلها آفة، كالنوم المستغرق وغيره، ولهذا ما تكون الرؤيا في آخر الليل؛ لقلة غَلَبة النوم، فيخلق الله تعالى للرائي علماً ناشئاً، ويخلق له الذي يراه على ما يراه ليصح الإدراك. قال ابن العربي: ولا يَرى في المنام إلا ما يصح في اليقظة؛ ولذلك لا يرى في المنام شخصاً قائماً قاعداً بحال، وإنما يرى الجائزات {الخارقة للعادات، أو الأشياء} المعتادات. وقيل: إن لله مَلَكاً يعرض المرئيات على المحل المدرِك من النائم، فيمثل له صوراً محسوسة، فتارة تكون تلك الصور أمثلة مُوافقة لما يقع في الوجود، وتارة تكون {أمثلة} لمعانٍ معقولة غير محسوسة، وفي الحالتين تكون مُبشرة أو مُنذرة"[1].

لقد تحدثنا في أكثر من موضع في الكتاب حول مسألة وحدة النص القرآني للدلالة على أهمية كل من التفسيرين الجزئي والكلي للنص. قد تكون الآيات الخمس الأولى من سورة يوسف أبرز مثال على أهمية التفسير الكلي، إذ إن قوله تعالى: "يا بُني لا تقصص رؤياك على إخوتك" تنسجم في وحدة المعنى والدلالة مع الآية الثالثة في السورة لقوله تعالى: "نحن نقص عليك أحسن القصص" وذلك لما تدل عليه الكلمات الثلاث "تقصص" و "نقص" و "القصص" وجميعها من الجذر اللغوي "قص". كما أن قوله في الآية الثانية من نفس السورة "إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون" يفتح مجالاً للتفكير في مدى ارتباط اللغة العربية بالتفكير العقلي، وعلاقة ذلك بإيراد القصص

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج11، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص252،253

القرآنية في نص الخطاب القرآني باللغة العربية، ومن ثم مدى ارتباط تلك المكونات الحيوية في النص مع ماهية الرؤيا.

رابعاً: قوله تعالى في سورة يوسف: "وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبُرُون (43) قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين (44)".

قال القرطبي في تفسيره للآية وقصتها: "لما دنا فَرَج يوسف عليه السلام، رأى الملكُ رؤياه، فنزل جبريل، فسلّم على يوسف، وبشّره بالفرج وقال: إن الله مخرجك من سجنك، ومُمكن لك في الأرض، يَذِلُ لك ملوكها، ويطيعك جبابرتها، ومعطيك الكلمة العليا على إخوتك، وذلك بسبب رؤيا رآها الملك، وهي كيت وكيت، وتأويلها كذا وكذا.. عندما خرج الملك على قومه وقال: "يا أيها الملأ افتوني في رؤياي"، فقص عليهم الرؤيا، فقال القوم بنص الآية: "قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين". قال ابن جريج: قال لي عطاء: إن أضغاث الأحلام: الكاذبة المخطئة من الرؤيا. وقال جبير، عن الضحاك، عن ابن عباس قال: إن الرؤيا: منها حق، ومنها أضغاث أحلام، يعني بها الكاذبة. وقال مجاهد: أضغاث الرؤيا هي أهاويلها. وقال أبو عبيدة: الأضغاث: ما لا تأويل له من الرؤيا. [1] قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى "إن كنتم للرؤيا تعبرون" أي إن كنتم عالمين بعبارة الرؤيا، وهي الانتقال من الصور الخيالية إلى المعاني النفسانية التي هي مثالها من العبور وهي المجاوزة، وعبرت الرؤيا عبارة أثبت من عبرتها تعبيراً، واللام للبيان، أو لتقوية العامل فإن الفعل لما أُخر عن مفعوله ضعُف فقوي باللام كاسم الفاعل، أو لتضمن تعبرون معنى

[1] المصدر السابق، ج11، ط1، ص359، 360

فعل يُعدى باللام كأنه قيل: إن كنتم تنتدبون لعبارة الرؤيا [1]. على حين قال الرازي في تفسيره: "اللام في قوله "للرؤيا تعبرون" على قول البعض زائدة لتقدم المفعول على الفعل، وقال صاحب الكشاف: يجوز أن تكون الرؤيا خبر كان كما تقول: كان فلان لهذا الأمر إذا كان مستقلاً به متمكناً منه وتعبرون خبراً آخر أو حالاً. وحكى الأزهري أن هذا مأخوذ من العبر، وهو جانب النهر. ومعنى عبرت النهر، والطريق قطعته إلى الجانب الآخر فقيل لعابر الرؤيا عابر؛ لأنه يتأمل جانبي الرؤيا فيتفكر في أطرافها وينتقل من أحد الطرفين إلى الآخر [2].

تطرح الآية سؤالاً لم يجب عنه المفسرون، وهو: كيف تحدث الرؤيا للملك الأكبر الريان بن الوليد، وتكون الرؤيا صادقة مع أنه ليس نبياً؟ نقول: لقد حدث أمران في تلك القصة، الأول: أن ما رآه الملك هو رؤيا يوسف؛ لأن الله أبلغه بتحقق تلك الرؤيا، وقد جعل "مفتاح صدقها وتأكيدها" عند النبي يوسف. بالإضافة إلى ذلك، عندما سأل الملك قومه عن تفسير تلك الرؤيا، لم يستطيعوا تفسيرها، بل قاموا بنفيها حين قالوا "أضغاث الأحلام" أي أنها في عرف قومه ليست إلا أحلام، وما هم بتأويل الأحلام بعارفين، وذلك في تأكيد واضح على عدم أهليتهم في تفسير الرؤيا. بالنسبة للملك لم تكن إلا صوراً مرئية لا يملك حق معرفة صدقها أو الاعتقاد بأنها رؤية إلهية. لقد وقعت الرؤيا للنبي يوسف تماماً كما قذف الله في قلب الملك من دون أن يرسل إليه جبريل كما فعل مع النبي يوسف من أجل تأكيد وتثبيت مصداقية الرؤيا. في هذا السياق يقول القرطبي: "إن الرؤيا المضافة إلى الله تعالى هي التي خَلَصت من الأضغاث والأوهام، وكان تأويلها موافقاً

---

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج12، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص175

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج12، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص150.

لما في اللوح المحفوظ. والحلم يعتبر من حيز الأضغاث، وهو مضاف إلى الشيطان، وإنما سُمي ضِغثاً لأن فيه أشياء متضادة"[1] . عموماً، الوحيد الذي كان باستطاعته نفي وقوع "الحلم" والتأكيد على أنها "رؤيا" من الله مع معرفة تأويلها هو النبي يوسف، لماذا؟ نقول يتعلق الأمر بالصدق؛ لأنه العنصر الأول والأهم الذي يحدد وقوع الرؤيا من عند الله. كما أن كل رؤية تتطلب تفسيراً من قبل الشخص المُكلف من الله ويحمل صفات النبوة. لذلك كان تفسير صدق الرؤيا من مهمة النبي يوسف، وعلى إثرها وصف يوسف "بالصديق" في سؤاله عن فتيا الرؤيا لقوله تعالى: "يوسف أيها الصديق أفتنا"، أي أن الرؤيا تحتاج إلى دليل فتوى لإظهار مصداقيتها. إن كلمة "الصديق" هنا تأكيد على صفة "صدق يوسف" وعلى الثقة في قدرته عن الكشف عن تأويل الرؤيا نتيجة تمكينه من الله. كما أن الفتوى التي سينطق بها رداً على الاستفسار خاضعة لصدق نبوته، والتأويل مع الفتيا كما يقول هشام جعيط "يحتاجان إلى دراية ومعرفة"[2]. ومن المؤكد أن كل نبي يُستفتى في علمه الذي صيره الله له، وأعلمه به، وسهله له. إن وصف يوسف بالصدّيق، ليس وصفاً لأهم سمات شخصية يوسف فحسب، بل هو أيضاً تأكيد على أهمية صدق رؤيته عند القيام بالفتوى؛ لأن المسألة تخص العلم بالشيء، وذلك يحتاج إلى يقين تام وهو ما تؤكده آخر الآية في قوله "لعلهم يعلمون" ما يعني أن الملك الذي تلقى الرؤيا أراد قطع الشك باليقين وراح يتأكد من النبي يوسف بنفسه.

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج11، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص252،253.

[2] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص29

<u>خامساً:</u> قوله تعالى: "ورفع أبويه على العرش وخروا له سُجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي إن ربي لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم" {يوسف: 100}

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: "وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل" أي التي رأيتها أيام الصبا. "وقوله تعالى: "قد جعلها ربي حقاً" أي: صدقاً [1]. وذكر القرطبي في تفسير قوله تعالى: "وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً" أي: هذا ما آل إليه الأمر، فإن التأويل يطلق على ما يصير إليه الأمر" [2].

نُلاحظ الإشارة الصريحة في النص القرآني المذكور على وقوع الرؤيا وإفادة واضحة بتحققها في قوله "هذا تأويل رؤياي" في إشارة للحدث الواقع للتو. لقد كانت الرؤيا ثابتة قطعاً، وأكثر من ذلك، أنها رؤيا متحققة في وقوع الحدث الذي يُظهر كيف أن النبي يوسف التقى أباه وأقاربه، ما يعني أن الحقيقة المطلقة وما يترتب عليها من فعالية وأحداث، جميعها تعتبر جزءاً أصيلاً وهاماً من الرؤيا. قال الرازي في تفسيره: "اختلفوا في مقدار المدة بين هذا الوقت وبين الرؤيا فقيل ثمانون سنة، وقيل: سبعون، وقيل: أربعون، وهو قول الأكثرين، ولذلك يقولون إن تأويل الرؤيا إنما صحت بعد أربعين سنة، وقيل ثماني عشرة سنة، وعن الحسن أنه ألقي في الجب وهو ابن سبع عشرة سنة، وبقي في العبودية والسجون ثمانين سنة، ثم وصل إلى أبيه

---

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج13، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص191

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص412

وأقاربه، وعاش بعد ذلك ثلاثاً وعشرين سنة فكان عمره مائة وعشرين سنة والله أعلم" [1].

<u>سادساً:</u> الآية مائة وخمسة من سورة الصافات، بالإضافة إلى الآيات التي قبلها وبعدها لأهميتها في التأويل لقوله تعالى: "فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين (102) فلمَّا أسلَما وَتَلَّهُ للجَبين (103) وناديناه أن يا إبراهيم (104) قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين (105) إن هذا لهو البلاء المبين (106) وفديناه بذبح عظيم (107) ".

تعتبر الآية مائة وخمسة الوحيدة التي ارتبط فيها ذكر "الرؤيا" بـ "المنام" بشكل لغوي مباشر في نص القرآن. كما أن الآيات تقدم واحدة من الرؤى شديدة الصدقية والوضوح في الخطاب الإلهي، وهي إقدام إبراهيم على ذبح ابنه إسماعيل استناداً إلى الرؤيا التي ظهرت له في المنام لما ورد في الآية "يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين".

إن سؤال إبراهيم الموجه لابنه إسماعيل في قوله "فانظر ماذا ترى؟" هو سؤال أراد من خلاله إبراهيم تنفيذ أمر الله بتقصي الحقيقة من ابنه إسماعيل مستعيناً بإيمانه المطلق، وأيضاً بغرض التحقق لتأكيد صدقية الرؤيا من خلال ابنه. يعتبر الصدق والفضيلة والقيمة الأخلاقية هي السمات الأهم التي اختص الله بها كثيراً من الأنبياء، وأبرزهم يوسف وإسماعيل وإدريس وإبراهيم، حيث قال تعالى في معرض إظهار تلك الصفة في الثناء على إبراهيم في الآية واحد وأربعين من سورة مريم: "واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً (41)". إن جواب

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج18، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص218

إسماعيل القطعي الدلالة بقوله لأبيه إبراهيم "افعل ما تؤمر" بصيغة الأمر يشتمل على إيمان ويقين كاملين. كما أن الإجابة الشافية تدلل على مصداقية الرؤيا، وهو ما تحقق في الخبر الإلهي لقطع الشك باليقين في الآيات الأربع التالية التي نزلت من السماء في تدخلٍ إلهي للإجابة على إبراهيم، وتتضمن "فعل الإنقاذ الرباني" لقوله تعالى: "وناديناه أن يا إبراهيم (104) قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين (105) إن هذا لهو البلاء المبين (106) وفديناه بذبح عظيم (107)".

يلاحظ من خلال الآيات ورود كلمة "صدقت" في وصف الرؤيا، وفيه دليل على أهمية قطع الشك باليقين من خلال ضرورة التصديق، والصدق له معايير أدبية، فهو لا ينفصل على حقيقة النية والإخلاص، وهذا ما ورد في الآية أربعين من سورة الحجر لقوله تعالى: "إلا عبادك المخلصين (40)". أداة الاستثناء هنا لصدق النية في العمل الذي ينطبع على الإنسان فيُسمى على إثره مخلصاً. قال الغزالي في إحياء علوم الدين: "إن لفظ الصدق يستعمل في ستة معان: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة، وصدق في العزم، وصدق في الوفاء بالعزم، وصدق في العمل، وصدق في تحقيق مقامات الدين كلها، كالصدق في الخوف والرجاء والزهد والرضا والتوكل والحب... وغيرها. ولذلك فإن الذي يتصف بالصدق في جميع ذلك فهو صديق لأنه مبالغة في الصدق" [1]. كما ورد "عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي سئُل عن الكمال فقال: "قول الحق والعمل بالصدق" [2]. وقال تعالى في الآية الثامنة من سورة الأحزاب: "ليسأل الصادقين عن صدقهم (8)". الأمر الأهم في قصة سيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل هو تدخل العناية الإلهية التي حالت دون تنفيذ أمر الذبح، وفي ذلك تكريم

---

[1] أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص1759

[2] المصدر السابق، ط1، ص1785

لصدق إسماعيل، ودلالة على الإيمان الشديد بأمر الله وعنايته وإرادته التي عبّر عنها قوله تعالى "إن هذا لهو البلاء المبين"، أي أن قيامك يا إبراهيم بتنفيذ الرؤيا، وذبح ابنك إسماعيل هو الأمر غير المرحب به بوصفه بلاءً عظيماً. كما أن الفدية التي قدمها الله من خلال إنزال الكبش في قوله "وفديناه بذبح عظيم" من أجل حماية إسماعيل، تفيد بتدخل إلهي سريع استجابة لإيمانه، ومن أجل إبطال أثر الرؤيا وتعطيل العمل بالنص الشرعي، أي منع العمل بنص القرآن عندما وُجد في الأمر تهديد لأهم كيان اجتماعي وهو الأسرة، وهذا يدل على التساوي بين ما هو إنساني وما هو ديني. لقد كانت الرؤيا اختباراً لثلاثة أمور، وهي: درجة اليقين التام، والإيمان بالله، والصدق مع الله.
في هذا السياق يقول هشام جعيط "إن الرؤيا تتطلب تأويلاً للأحلام" [1]، وهنا بالتأكيد يقصد الرؤيا الدنيوية البشرية، وليس الربانية الخاصة بالأنبياء، لأن رؤيا الأنبياء قاطعة الدلالة ويفسرها الله لأنبيائه بحسب ما هو واضح في النص القرآني، وكما تقدم ذكره في قصة سيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل في سورة الصافات.
لا يختلف الفقهاء على تأويل "أصل وصحة" الرؤيا للأنبياء لأن لها صلة بأمرين مهمين:
الأمر الأول: الإيمان عبر تأكيد نبوة الرسل وأنهم مبشرين ومنذرين، وللإيمان معنيان: الإذعان الحر لما أتى به الدين وتصديقه في كل أمر، ومنح الثقة للمؤسس "أي الله الخالق" في أن قوله هو الحق [2].
الأمر الثاني: الصدق أو تصديق نبوة المُكلفين من الله، بالتالي تصديق رؤياهم عبر تأكيد خبر الرسالة الإلهية المنزلة إليهم عبر الوحي، أي لا تكون "أضغاث أحلام" كما ورد في الآية أربعة وأربعين من سورة يوسف. في هذا الإطار وجبت الإشارة إلى أمر مهم وهو أن الرؤيا

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص29.
[2] المصدر السابق، ط2، ص70

التي ترد في الحلم قد تحتاج إلى استيضاح وتثبيت، لكن هذا الاستيضاح في حد ذاته "تام" برعاية الله وإرادته وأمره. بالإضافة إلى النبي إبراهيم ويوسف، وُصف أنبياء آخرون بالصدق، ومنهم إسماعيل وإدريس وعيسى، إذ قال تعالى في الآية أربعة وخمسين من سورة مريم: "واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً (54)". كما قال في وصف إدريس في الآية ستة وخمسين من سورة مريم: "واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً (56)"، وقال تعالى: "وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مُصدقاً لما بين يديه" {المائدة: 46}. يلاحظ أن كل الآيات التي ورد فيها صدق الأنبياء "إبراهيم ويوسف وإسماعيل وإدريس وعيسى" سبقت فيها صفة الصدق مهمة النبوة، وذلك يدلل على أهمية صفة الصدق وفضيلته التي جعلت اصطفاءهم كأنبياء ممكناً. كما أن دلالة الصفات الأخلاقية تؤكد على أسبقية إنسانية الأنبياء قبل مركزية نبوتهم. يعتبر التصديق بالرسالة الإلهية صدقاً منزهاً لأن التصديق بما هو إلهي ليس بعده صدق، فمن صدّق بالله وكتبه ورسله فهو كمن صدق بآخر قول منزه عن الخطأ، أي خطاب الله المنقول عبر الوحي. يتضح ذلك في قوله تعالي: "ومن أصدق من الله قيلا" {النساء: 122} وكذلك قوله تعالى: "ومن أصدق من الله حديثاً" {النساء: 87} يقول الأصفهاني: "الصدق هو مطابقةُ القول الضمير والمخبر عنه معاً، ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقاً تاماً بل إما ألا يوصف بالصدق وإما أن يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب على ظرفين مختلفين كقول كافر إذا قال من غير اعتقاد: "محمد رسول الله"، فإن هذا يصح أن يقال: صدق؛ لكون المُخبر عنه كذلك، ويصح أن يقال كذب لمخالفةِ قوله ضميره، وبالوجه الثاني تكذيب الله تعالى المنافقين حيث قالوا: نشهد إنك لرسول الله {المنافقون: 1}. والصديق من كَثُر منه الصدق، وقيل: بل يُقال لمن لا يكذب قط، وقيل: بل لمن لا يتأتى منه الكذب؛ لتعوده الصدق، وقيل: بل لمن صدق بقوله واعتقاده، حقق صدقه بفعله. أما قوله تعالي:

من النبيين والصديقين والشهداء {النساء: 69} فقد أورد الأصفهاني بأن "الصديقين هم قوم دُوين الأنبياء في الفضيلة على ما بينت في الذريعة إلى مكارم الشريعة. أما قوله تعالى: "ليسأل الصادقين عن صدقهم" {الأحزاب: 8} أي يسأل من صدق بلسانه عن صدق فعله تنبيهاً أنه لا يكفي الاعتراف بالحق دون تحريه بالفعل [1]. كما يقول الله تعالى: "أدخلني مُدخل صدق وأخرجني مُخرج صدق" {الشعراء: 84} ويقول أيضاً: "واجعل لي لسان صدق في الآخرين" {الإسراء: 80}. قال الأصفهاني: يستعمل التصديق في كل ما فيه تحقيق [2].

وصف قرآني دقيق لعملية نزول الوحي (سورة النجم النموذج الأمثل)

بالإضافة إلى كلمة "رؤيا" وردت كلمات مثل "نرى، ترى، يرى، أرني، نريهم، يرون، أرني، رأيتموه، أراكم" في آيات متعددة في القرآن، وهي تشير إلى معاني مختلفة وتتطلب تأويلاً دقيقاً لمعنى كل كلمة. لم تكن الكلمات المشتقة من "رأى" وحدها تشير إلى الوحي، بل وردت أوصاف أخرى تدل على معناه لتؤكد على رؤيته. لقد كانت سورة النجم الوحيدة التي قدمت معنى مكتمل الوضوح للوحي وقد اجتمع في الآية كلمات، مثل: "رأى" و "يرى" و "رآه". بالإضافة إلى المعاني التي تشير إلى وصف حركة الوحي أو تعيين الرؤية بالبصر أو مكانها، مثل: "دنا فتدلى" و "الأفق الأعلى" و "نزلة أخرى" و "سدرة المنتهى". سأورد تأويل الآيات من الأولى إلى الثامنة عشر من سورة النجم، لأهمية علاقتها بالوحي. يقول تعالى: "والنجم إذا هوى (1) ما ضل صاحبكم وما غوى (2) وما ينطق عن

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص364

[2] المصدر السابق، ج1، ص365

الهوى (3) إن هو إلا وحي يوحى (4) علمه شديد القوى (5) ذو مِرة فاستوى (6) وهو بالأفق الأعلى (7) ثم دنا فتدلى (8) فكان قاب قوسين أو أدنى (9) فأوحى إلى عبده ما أوحى (10) ما كذب الفؤاد ما رأى (11) أفتمارونه على ما يرى (12) ولقد رآه نزلة أخرى (13) عند سدرة المنتهى (14) عندها جنة المأوى (15) إذ يغشى السدرة ما يغشى (16) ما زاغ البصر وما طغى (17) لقد رأى من آيات ربه الكبرى" (18)". تعتبر هذه الآيات بمثابة قصة إلهية إبداعية عن نزول الوحي من خلال وصف دقيق لحركة نزوله من السماء إلى الأرض، ابتداءً من وجوده في الأفق الأعلى، ثم اقترابه ليكون "قاب قوسين أو أدنى"، وصولاً إلى القيام بدوره في إبلاغ الرسالة إلى النبي محمد (ﷺ) في قوله "فأوحى إلى عبده ما أوحى"، ثم الانتقال إلى تثبيت وقوع رؤية الوحي "ما كذب الفؤاد ما رأى"، ثم رفض تكذيب الحدث "أفتمارونه على ما يرى"، ثم الانتقال إلى تثبيت تكرار النزول والتوالي في الوصف، وهو يفيد في تعدد مهمات الوحي، من ناحية نقل القرآن وقراءته وبيانه. سأشرح دلالة هذه الآيات حسبما ورد لدى المفسرين مع تقديم تأويل آخر للآيات، وتحديداً الآية الأولى والثانية التي اختلف حولها المفسرون، إذ جعلوا لها معنى منفصل عن الآيات من الثالثة إلى الثامنة عشر رغم أنها متصلة بشكل دقيق بالنص وما يشكله من وحدة حال. أما الآيات بمجملها فهي تختص في بيان كيفية نزول الوحي، وعلاقته مع النبي محمد (ﷺ)، ووصف رؤيته له، مع شرح ماهية دوره في نقل الرسالة الإلهية بوصفها عملية تعليم للنبي (ﷺ).

عموماً، لم يُذكر في أي من كتب "أسباب النزول" التي اطلعنا عليها أي سبب حول نزول الآيات الأولى من سورة النجم وتحديداً الآيات من الأولى إلى الثامنة عشر، ومن بين هذه الكتب "لُباب النقول في أسباب النزول"، للمؤلف جلال الدين السيوطي. وكتاب "أسباب نزول القرآن"، للإمام أبي الحسن الواحدي النيسابوري. وكتاب "الاستيعاب

في بيان الأسباب" للمؤلفين سليم الهلالي ومحمد آل نصر. وكتاب "المحرر في أسباب النزول" للمؤلف خالد المزيني، وهذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراة ولا يوجد فيه أي ذكر لسورة النجم. وكتاب "العُجاب في بيان الأسباب"، للإمام الحافظ بن علي، المعروف بـ ابن حجر العسقلاني. وكتاب "تسهيل الوصول إلى معرفة أسباب النزول" وهذا الكتاب جامع بين روايات الطبري والنيسابوري وابن الجوزي والقرطبي وابن كثير والسيوطي، للمؤلف خالد عبد الرحمن العك. إن غالبية ما هو مذكور في هذه الكتب عن أسباب النزول يبدأ من الآية ثلاثين وما يليها. كما أنه لم يرد أي ذكر لأسباب نزول سورة الإسراء في الكتب السابقة، رغم أهمية ذلك بسبب ارتباطها بحادثة المعراج إلى بيت المقدس، وعلاقة تلك الآية بالآيات الأولى من سورة النجم من الأولى إلى الثامنة عشر، وذلك لأن كثير من المفسرين ذهبوا إلى ربط آيات سورة النجم بالآية الأولى من سورة الإسراء بسبب دور الوحي في حدث المعراج وعلاقة ذلك بالرؤيا وتكرار نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ) كما هي موضحة في بداية سورة النجم. بالمجمل، يعتبر ذلك قصوراً علمياً في البحث عن أسباب نزول الآيات المذكورة في الكتب المشار إليها أعلاه رغم أهميتها كمراجع علمية ودينية. قبل شرح كل آية من سورة النجم بشكل منفصل، لا بد من التأكيد على أن الآيات فيها وحدة إبداعية من ناحية السرد القصصي والديني لتبيان عملية نزول الوحي. كما أن السورة بدأت بالقَسَم في قوله "والنجم"، لكن المقصود ليس النجم الذي في السماء، بل هو الوحي، إذ يمكن أن يقسم الله بما هو أقوى من النجم في الكون الذي أنشأه. إن المقصود بالنجم هو الوحي، وقد أقسم الله به لأنه الموكل بأمر إلهي لنقل الرسالة السماوية، وكأن الله أراد القسم بواحد من رسله، بالتالي هو قسم بكلامه الذي هو قائله وهو القرآن.

الآية الأولى والثانية: "والنجم إذا هوى (1) ما ضل صاحبكم وما غوى (2)".

إن لمعنى كلمة "النجم" أهمية في مسألة "الرؤية" وذلك لعلاقتها مع كامل الآيات في سورة النجم. اختلف المفسرون في تفسير هاتين الآيتين. وهنا يجب الإشارة إلى أن غالبية التفاسير ربطت الآية الأولى بالثانية باعتبار أن الآية الأولى ظرف فعل القسم المقدّر لأنها بدأت بواو القسم، والآية الثانية جواب القسم، فيكون النبي هو المقصود بالنجم، أو الثريا، والعرب تسميها نجماً، لكن سيكون لنا تأويل مختلف تماماً، نراه ينسجم مع كامل الآيات التالية التي تعتبر خاصة بالوحي، انطلاقاً من نظرتنا للنص القرآني كنص قصصي إبداعي لا يمكن أن يحدث فيه قفزة في سياق الحديث بين النبي محمد (ﷺ) ثم الوحي. يؤكد فخر الدين الرازي على ذلك بقوله: "إن أول هذه السورة "أي النجم" مناسب لآخر ما قبلها لفظاً ومعنى" [1].

عموماً، سأنقل أهم ما ورد في تفسير الآيتين عند بعض المفسرين. في البداية يُشار إلى أن "إذا" أتت ظرفية لا تتضمن معنى الشرط والجملة بعدها "هوى" ماضوية بمعنى المستقبل، وجملة "ما ضل" لا محل لها من الإعراب لأنها جواب القسم في كلمة "والنجم" [2]. يقول الشوكاني في تفسير القدير: "هناك من فسّر النجم بالقرآن: أنه نزل من أعلى إلى أسفل، أو أنه النبي محمد (ﷺ)، وأن الآية الثانية تعني: ما ضل محمد (ﷺ) عن الحق والهدى، ولا عدل عنه، وقيل: ما خاب فيما طلب" [3]. وقال ابن كثير في تفسيره: "قال الضحاك "والنجم إذا هوى":

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص277

[2] عزيزة فوال بابستي، المعجم المفصل في النحو العربي، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992) ص75

[3] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج27، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص1417

إذا رُمي به الشياطين" [1]. كما قال فخر الدين الرازي: "إن النجم هو نجم السماء التي هي ثابتة فيها للاهتداء وقيل لا بل النجم المنقضة فيها التي هي رجوم الشياطين". وقال أيضاً: "ما ضل" أي هو على الطريق "وما غوى" أي طريقه الذي هو عليه مستقيم "وما ينطق عن الهوى" أي هو راكب متنه أخذ سمة المقصود، وذلك لأن من يسلك طريقاً ليصل إلي مقصده فربما يبقى بلا طريق، وربما يجد إليه طريقاً بعيداً فيه متاعب ومهالك، وربما يجد طريقاً واسعاً آمناً، ولكنه يميل يمنة ويسرة فيبعد عن المقصود، ويتأخر عليه الوصول، فإذا سلك الجادة وركب متنها كان أسرع وصولاً، ويمكن أن يقال "وما ينطق عن الهوى" دليل على أنه ما ضل وما غوى، تقديره: كيف يضل أو يغوى وهو لا ينطق عن الهوى، وإنما يضل من يتبع الهوى" [2]. نلاحظ فيما تقدم من تفسيرات، أن الشوكاني فسّر النجم بالقرآن ولم يفسّر النجم بالوحي، رغم أن الأخير أقرب إلى الصواب، وهذا قولنا، مع علمنا بالفرق بين القرآن والوحي، أو كما قال هشام جعيط: "القرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفت ببدئه وتواصله" [3].

لماذا نرى أن كلمة "والنجم" على صلة بالوحي أكثر من صلتها بالقرآن؟

نقول لأن الوحي هو الذي أنزل القرآن، وهو سابق على القرآن كوحدة خطاب ونص مكتمل. كما أن تفسير فخر الدين الرازي ينسجم مع اعتبار النجم هو الوحي، وذلك بسبب شرحه للطريق المستقيم الذي

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص442

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص279،280

[3] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص18

يسلكه عند نقل الرسالة السماوية؛ لأنه إذا سلك الجادة وركب متنها كان أسرع وصولاً، والسرعة واحدة من خصائص الوحي عند النزول من السماء إلى الأرض، لكن ليس السرعة في إبلاغ نص القرآن، لأننا أثبتنا أن ذلك يكون ضمن عملية تعليمية تتم بشكل منظم وفق ترتيبات معلنة في النص القرآني كما أوضحت الآيات من ستة عشر وحتى تسعة عشر من سورة القيامة. (انظر الشرح في الفصل الثالث). الأمر الأهم، إذا صحت التفسيرات حول موضوع الثريا، فإن ذلك يتناقض مع حقيقة الوصف القرآني في الآية، لأن الله تعالى يقول "والنجم إذا هوى". أما الثريا فهي ليس نجماً واحداً، بل هو عنقود نجمي مفتوح يُمكن رؤيته بالعين المجرّدة[1]، ومعظم الناس يستطيعون تمييز ستة إلى ثمانية من نجوم العنقود بالعين المجردة [2]، على حين تقول بعض المصادر أن الثريا "هي مجموعة من أكثر من 800 نجمة تقع على بعد حوالي 410 سنة ضوئية من الأرض" [3]. لذلك من المستبعد أن يكون النجم المقصود هو واحد من بين النجوم الثمانمائة داخل العنقود الجمي المُسمى الثريا، ويُرجح أن يكون النجم هو الوحي. ورأينا الثاني الذي قد يكون معقولاً أيضاً، أن يكون "النجم" المقصود في الآية هو تعبير مجازي عن النور في النص القرآني، فيكون القرآن موصوفاً بالنجم على وجه التشبيه. في هذا السياق، نذكر ما قيل في تفسير قوله تعالى في الآية الرابعة من سورة يوسف "إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين". قال القاضي عياض في كتاب الشفا "أن النبي كان يرى في الثريا أحد عشر نجماً" [4]. وقال البيضاوي في تفسيره "إنه روي عن جابر رضي الله عنه أن يهودياً جاء إلى رسول الله فقال: أخبرني يا محمد عن النجوم

---

1 http://www.skyfactory.org/m45/index.php

2 https://www.bibliotecapleyades.net/pleyades/esp_pleyades_2.htm

3 https://www.space.com/pleiades.html

4 أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ص114.

التي رآهن يوسف، فسكت، فنزل جبريل عليه السلام فأخبره بذلك، فقال: "إذا أخبرتك هل تسلم؟" قال: نعم، قال: "جريان والطارق والذيال وقابس وعمودان والفيلق والمصبح والضروح والفرغ ووثاب وذو الكتفين رآها يوسف، والشمس والقمر نزلن من السماء وسجدن له" فقال اليهودي: إي والله "لأسمائها" و "رأيتهم لي ساجدين" استئناف لبيان حالهم التي رآهم عليها" [1]. وهذه الأسماء هي نفسها مذكورة في تفسير فخر الدين الرازي [2]. وفي رواية أخرى أورد القرطبي في تفسيره عن السهيلي قوله "أسماء هذه الكواكب جاء ذكرها مُسنداً؛ رواه الحارث ابن أبي أسامة قال: جاء بستانة -وهو رجل من أهل الكتاب – فسأل النبي عن الأحد عشر كوكباً التي رآها يوسف، فقال: "الحرثان وطارق والذيال وقابس والنطح والطروح وذو الكنفان وذو الفرع والفيلق ووَثّاب والعَمُودان، رآها يوسف عليه السلام تسجد له" [3]. سنلاحظ أن هناك خمسة نجوم مذكورة لدى القرطبي تختلف في الكتابة والنطق عن تلك المذكورة لدى البيضاوي والرازي، كما هو موضح في الجدول التالي:

البيضاوي وفخر الدين الرازي	القرطبي
جريان	الحرثان
المصبح	النطح

[1] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج12، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص158، 159.

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج18، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص90.

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج11، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص246.

الضروح	الطروح
ذو الكتفين	ذو الكنفان
الفرغ	ذو الفرع

لقد بحثت في مجمل قواميس ومعاجم اللغة العربية، ومنها لسان العرب، وقاموس المحيط، والوسيط، والوجيز، وكتاب العين للفراهيدي، ومعاجم اللغة العربية المعاصرة، وتبين أن كافة أسماء النجوم لها تفسير لغوي وآخر طبيعي وعلمي، وجميعها تشير إلى الحركة والطاقة، كما هو مذكور في نص القرآن بمعاني مختلفة. سوف نتناول كل اسم نجم من أسماء النجوم التي ذكرها العلماء والبالغ عددها أحد عشر نجماً كما ورد في الآية الرابعة من سورة يوسف، وذلك بهدف معرفة مدى صحة الحديث الوارد أعلاه وتسمية كل نجم ومصدره في المعاجم العربية، وعلاقة كل نجم بالنص القرآني كما يلي:

أولاً: النجم "قابس" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي والقرطبي.

ورد في لسان العرب "القبس: النار. والقبس: الشعلة من النار. وفي حديث علي بن أبي طالب: حتى أورَى قبساً لِقابس، أي أظهر نوراً من الحق لطالبه". وفي الحديث: من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السّحر. وفي حديث العِرباص: أتيناك زائرين ومُقتبسين، أي طالبي العلم. وفي حديث عقبة بن عامر: فإذا راح أقبسناه ما سمعنا من رسول الله، أي أعلمانه إياه. وأبو قابوس: كُنية النعمان بن المنذر بن امرئ القيس بن عمرو بن عدي اللخمي "ملك العرب". وقابوس: اسم

عجمي مُعرّب. والقابوس: الجميل الوجه، الحسن اللون[1]. كما ورد في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي "القبس: شعلة من نار، وتقبسها وتقتبسها، أي تأخذ من معظم النار. وأبو قبيس: جبل مشرف على مكة"[2]. وقيل في معجم الوجيز "أقبسه: أعطاه قبساً من نارٍ أو علم" [3].
وفي معجم الوسيط قيل: "القوابس: الذين يقبسون الناس الخير، أي يعلمونهم [4].
وجاء في معجم اللغة المعاصرة "قوابس: اسم فاعل من قبس وهو سلك معدني قابل للانصهار يكون على مجرى تيار كهربائي ينصهر إذا اشتد التيار" [5].
بالإضافة إلى ما سبق، ورد الاشتقاق اللغوي قبس، ثلاث مرّات في القرآن كما يلي:

- قوله تعالى: "سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون" {النمل: 7}
- قوله تعالى: "لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى"{طه: 10}
- قوله تعالى: انظرونا نقتبس من نوركم {الحديد: 13}

يتضح من المعاني اللغوية الواردة في مجمل وأهم المعاجم العربية أن القبس مرتبط بالنار وبالعلم. بالنسبة للنار فهي طاقة حرارية في جسم النجم الفلكي، وهذه الطاقة الحرارية (المنبعثة من النار) تصل إلينا في صورة أشعة ضوئية، ما يعني أن ارتباط القبس بالنار هو ارتباط

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص3510، 3511

[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص352

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1989)، ص487

[4] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: 2004)، ص710

[5] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1765

كيميائي؛ لأن النجم يستمد ضوءه من ذراته المتفاعلة وغازاته الملتهبة التي تتحد مع بعضها، فينبعث عنها حرارة فتضيء بريقاً في السماء. أما ارتباط القبس بالعلم فهو تعبير مجازي عن العلم القرآني بوصفه نوراً كما ذكرنا سابقاً. لذلك عندما قال النبي يوسف "إني رأيت أحد عشر كوكباً" يعني أنه رأى في كل كوكب آية من آيات ربه، وقد تعلم أحد عشر علماً من النور الذي انكشف له.

ثانياً: النجم "جريان" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي، أو "الحرثان" كما في رواية القرطبي.

لم يرد في المعاجم أي معنى لكلمة "جريان" لكن هذه المفردة بحسب معجم اللغة العربية المعاصرة: "هي مصدر جرى/ جرى إلى/ جرى لـ [1]. وقد ورد في لسان العرب لابن منظور "جرت الشمس وسائر النجوم: أي سارت من المشرق إلى المغرب. والجارية: الشمس، سُميت بذلك لجريها من القطر إلى القطر. والجارية: عين الشمس في السماء، قال الله تعالى: والشمس تجري لمستقر لها. والجارية: الريح. وقوله تعالى: "فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس"، يعني النجوم. وجرت السفينة جرياً كذلك. والجارية: السفينة، صفة غالبة. وفي التنزيل: "حملناكم في الجارية"، وفيه: "وله الجوار المنشآت في البحر"، وقوله تعالى "باسم الله مجراها ومرساها"، وهما مصدران من أُجريت السفينة وأُرسيت، ومَجراها ومَرساها، بالفتح، من جرت السفينة ورست" [2].

يشير المعنى إلى حركة النجم المستمرة، وهو ما يعني وجود نشاط دائم له. بالتالي فإن سجوده للنبي يوسف يعني وقوف حركته ونشاطه

[1] المصدر السابق، ج3، ط1، ص368

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص610

بهدف السجود. أما بالنسبة لكلمة "حرثان" فهي لم ترد في أي قاموس أو معجم باستثناء قاموس المحيط، ولم يُذكر معناها، إلا في قاموس المحيط، حيث قيل "حُرثان، بالضم: اسم" [1].

سنلاحظ أن ما ورد في قاموس المحيط لم يشر إلى معنى واضح للكلمة، أو دلالة الاسم المذكور، ولكن إذا كان "حُرثان" اسماً لشيء فهو حتماً يدل على الحركة، وذلك لما تعنيه الكلمة في غالبية المعاجم العربية لأن الاشتقاق/الجذر اللغوي لكلمة "حرثان" هي "حرث"، وقد ذكر ابن منظور في لسان العرب أن "الحرث والحراثة "العمل في الأرض زرعاً كان أو غرساً" [2]. وأشار الفراهيدي في كتاب العين إلى أن "المحراث من الحديد كهيئة المسحاة تُحرك بها النار، ومحراث الحرب: ما يهيجها" [3]. كما ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة "حرث الأرض: شقها بالمحراث؛ ليزرعها أو ليبذر فيها الحب "أفرأيتم ما تحرثون". ويحرث في البحر: يأتي عملاً دون فائدة. وحرث النار: حركها بالمحراث. حرث المال: كسبه وجمعه. وحرث الشيء: بحث فيه وعُني به، قتله بحثاً. وقيل: حراثة آلية: حراثة بمحاريب تجرها محركات آلية كالجرارات. وحرث الدنيا: متاع الحياة الدنيا من مال وبنين وغيرهما. وأرض محروثة، أو مهيأة للزراعة، تستنبت بالبذور والنوى والغرس [4].

أما في القرآن، فقد وردت كلمة الحرث في الآيات التالية:

---

[1] مجد الدين فيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق أنس الشامي وزكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص344.

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص819

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص300

[4] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص465، 464

- قوله تعالى: "وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يُحب الفساد" {البقرة: 205}
- قوله تعالي: "نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر" المؤمنين {البقرة: 223}
- قوله تعالي: "من كان يُريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب" {الشورى: 20}
- قوله تعالى: "مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله، ولكن أنفسهم يظلمون" {آل عمران: 117}

وقد ذُكر في معجم اللغة المعاصرة معنى قوله "نساؤكم حرث لكم": أي شبهت النطفة التي تلقى في أرحامهن للاستيلاد (أي بغرض الولادة) بالبذور التي تلقى في المحارث للاستنبات، استخدم اللفظ مجازاً بمعنى: مكان زرع الولد" [1].

ثالثاً: النجم "الطارق" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي والقرطبي.

ورد في المعجم المعاصر "الطارق اسم فاعل من طرق، ومعناها زائر بالليل. والطارق نجم مضيء "نحن بنات طارق إن أبانا في الشرف كالنجم المضيء" [2]. يقال طرق النجم "أي طلع ليلاً "طرق كوكب وتلألأ نجم طارق" [3]. والطارق اسم سورة من سور القرآن الكريم، وهي السورة رقم 86 في ترتيب المصحف، وهي مكية وعدد آياتها سبع عشرة. قال تعالى في الآيتين الأولى والثانية من سورة الطارق:

---

[1] المصدر السابق، ج3، ط1، ص466

[2] المصدر السابق، ج2، ط1، ص1398

[3] المصدر السابق، ج2، ط1، ص1397

"والسماء والطارق (1) وما أدراك ما الطارق" (2). قيل في معجم المحيط "الطارق: كوكب الصبح" [1].
تقول هند بنت عتبة، قال ابن بري: هي هند بنت بياضة بن رباح بن طارق الإيادي، قالت يوم أحد تحض على الحرب:
نحن بنات طارق
لا ننثني لِوامِق
نمشي على النمارق
المسك في المَفارِق
والدُر في المخانق
إن تقبلوا نُعانِق
أو تُدبروا نُفارق
فرق غير وامِق
"أي أن أبانا في الشرف والعلو كالنجم المُضيء، وقيل: أرادت نحن بنات ذوو الشرف في الناس، كأنه النجم في علو قدره؛ قال ابن الُمكرم: ما أعرف نجماً يُقال له كوكب الصبح، ولا سمعت من يذكره في غير هذا الموضع، وتارة يطلع مع الصبح كوكب يُرى مضيئاً، وتارة لا يطلع معه كوكب مُضيء، فإن كان قاله متجوزاً في لفظه، أي أنه في الضياء مثل الكوكب الذي يطلع مع الصبح إذا اتفق طلوع كوكب مُضيء في الصبح، وإلا فلا حقيقة له"[2].

رابعاً: النجم "وثاب" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي والقرطبي.

---

[1] مجد الدين فيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق أنس الشامي وزكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص1002

[2] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2663

ورد في لسان العرب "الوثاب: السرير؛ وقيل: السرير الذي لا يَبرح المَلِك عليه. واسم المَلِك: مُوثَّبان. والوِثابُ، بكسر الواو: المَقاعد؛ قال أمية:

بإذن الله فاشتدت قواهم ..... على ملكين وهي لهم وثابُ

يعني أن السماء مقاعد للملائكة. والموثبان بلغتهم: الملك الذي يقعد، ويلزم السرير، ولا يغزو" [1].

لم أجد أي علاقة بين كلمة "وثاب" والنجم، لكن الكلمة تحمل صفة النجم، وليس بالضرورة أن يكون مرئياً، وربما يكون وصفاً لنجم ثابت الحركة ومستقر في مكان. كما أن الوثوب هو القفز أو النهوض من الشيء، وقد يدل ذلك على أن الكوكب صباحي، ويمكن رؤيته في الصباح.

خامساً: النجم "الفيلق" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي والقرطبي.

لم يرد معنى دقيق لكلمة "فيلق" له علاقة بالنجم في المعاجم العربية. وردت كلمة "فيلق" مرة في معجم اللغة المعاصرة بمعنى "رجل عظيم" أو "كتيبة عظيمة من الجيش" [2]. كما وردت كلمة "الفيلق" في لسان العرب لابن منظور بمعنى "باطن عنق البعير في موضع الحلقوم"، وقيل أيضاً "الفِلقُ والفَلِيقُ والفَلِيقَةُ والمَفلقَةُ والفَيلَقُ والفَلَقي، كله: الداهية والأمر العجب" [3]. عموماً لا تدل هذه المعاني على "النجم" وليس لها صلة بأي معنى يتعلق بالكون أو أي شيء في السماء، لكن الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة "فلق" له صلة بالطبيعة،

---

[1] المصدر السابق، ص4762

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص1742

[3] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص3463

لأن "فلق" كما ور في كتاب العين للفراهيدي تعني "الفجر" وقوله تعالى: "قل أعوذ برب الفلق" هو الصبح [1].
بناءً على ما سبق، نقول إن معنى "فيلق" هو النجم الصباحي، أو النجم الذي يمكن رؤيته في الصباح من شدة توهجه. كما أن قوله تعالى في سورة يوسف: "يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين (4)". تؤكد لنا المعنى الذي توصلنا إليه؛ لأن رؤية الشمس والقمر والنجم ممكن التحقق بشكل واقعي ومنطقي في ساعات الصباح، حيث يمكن رؤية شروق الشمس مع وجود القمر في السماء ونجم أو عدة نجوم متوهجة في السماء لكن هذه الظاهرة النادرة لا تحدث إلا في أوقات محددة يكون فيها القمر مكتملاً وساطعاً حيث يصل وقتها أثناء الغروب ويغيب مع الشروق في صباح اليوم التالي. يصبح القمر مكتملاً عندما يقع كوكب الأرض بين القمر والشمس. عموماً، لهذه الظاهرة تفسير علمي فلكي يتصل بالوقت.
إن التعوذ من الفلق في الآية فيه إشارة إلى السلبية التي يكون عليها هذا النجم في تأثيره عند ساعات الصباح. لذلك فإن رؤية سجود الكواكب ومن بينها هذا الكوكب للنبي يوسف كما ورد في الآية هو دليل على وجود ما يعقل في مواجهة ما لا يعقل. بمعنى آخر أن يكون يوسف قد تحصل على تأثير إيجابي مما هو سلبي حار في الكون، لأن الحرارة والتوهج أمر شيطاني، حيث أن الجن خلق من نار كما ورد في قوله تعالى: "خلق الجان من مارج من نار" {الرحمن:15} والبرودة أو الانطفاء أمر ملائكي لأن الملائكة تعقل. ويذكر هنا ما قاله أبو حامد الغزالي "أن الله تعالى خلق الحيوان وصنفهم ثلاثة أصناف: فطائفة عقل مجرد بغير شهوة وهم الملائكة، وطائفة شهوة بلا عقل وهي البهائم، وطائفة عقل وشهوة وهم بنو آدم. فمن غلب

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج3، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص338

عقله شهوته التحق بالملائكة، ومن غلب شهوته عقله التحق بالبهائم" [1].

هنا نقول أن يوسف حصل له انسجام بين خلقه الترابي "جسد الإنسان" وخلق الله الكوني "كل الموجودات في الفضاء الخارجي"، حيث صار عقل يوسف ملائكياً بعدما انطفئت له الكواكب والشمس والقمر، لأن الإنسان خلق من صلصال كالفخار كما ورد في قوله تعالى: "خلق الإنسان من صلصال كالفخار" {الرحمن: 14} والفخار بارد في الصيف والشتاء، ما يعني أن يوسف حصل له تغلب العقل على الشهوة الجسدية، وصارت روحه وجسده ملائكيان لأنهما تابعان للعقل، وتطابق ذلك مع التسخير الإلهي له بأن جعل الموجودات النارية الفضائية كلها عقلانية وساجدة له. يقول الخوارزمي "أجريت الكواكب والشمس والقمر مجرى العقلاء في قوله تعالى: "رأيتهم لي ساجدين" لأنه لما وصفها بما هو خاص بالعقلاء وهو السجود أجرى عليها حكمهم كأنها عاقلة، وهذا كثير شائع في كلامهم أن يلابس الشيء من بعض الوجوه فيعطي حكماً من أحكامه إظهاراً لأثر الملابسة والمقاربة" [2].

سادساً: النجم "المصبح" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي، أو "النطح" كما في رواية القرطبي.

بالنسبة لـ "النطح" فهي من الاشتقاق اللغوي "نطح"، وتعني منع وضرب. والنواطح: هي الشدائد" [3]. أما "المصبح" فقد ورد في

---

[1] أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط2 (النجف الأشرف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965)، ص83

[2] أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج12، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص504

[3] مجد الدين فيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق أنس الشامي وزكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص1620.

الوسيط: "المصباح (السراج) ومصابيح السماء: نجومها" [1]. وذكر الفراهيدي في كتاب العين "المصابيح من النجوم: أعلام الكواكب. قال تعالى: "فأخذتهم الصيحة مصبحين" {الحجر: 83} [2]، لقد ورد الاشتقاق اللغوي "صبح" في عدد من الكلمات القرآنية، مثل قوله تعالى: ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين {الملك: 5} تدل هذه الآية على أن هناك مصابيح ملائكية تتحدى الشياطين وتحاربها كي تمنعها في الأرض والسماء، وفي ذلك تأكيد على العناية الإلهية للخلق في الكرة الأرضية وإفساح المجال للصلة بينه وبين خلقه من خلال تسخير تلك المصابيح لمقاتلة الشياطين. يقول البيضاوي في تفسير قوله "وجعلناها رجوماً للشياطين"، أي رجوماً وظنوناً لشياطين الإنس وهم المُنجمون [3].

وقال قتادة "خَلق الله تعالى النجوم لثلاث: زينة للسماء، ورجوماً للشياطين، وعلامات يُهتدَى بها في البر والبحر والأوقات" [4]. كما أن هناك آية بديعة تصف العلاقة الإلهية بالكون، وبالتحديد الكواكب، وهي من فصل الإلهيات، حيث يقول تعالى: "الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: 2004)، ص505

[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص375

[3] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج29، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص425

[4] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج21، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص118

الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم" {النور: 35}

لقد ذكر فخر الدين الرازي واحدة من أهم التوصيفات لاستحالة أن يكون الله نوراً، حيث قال "إن لفظ النور موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على الأرض والجدران وغيرهما. وهذه الكيفية يستحيل أن تكون إلهاً لوجوه: (أحدها): أن هذه الكيفية إن كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالاً على حدوثها. وإن كانت عرضاً فمتى ثبت حدوث جميع الأعراض القائمة به ولكن هذه المقدمة إنما تثبت بعد إقامة الدلالة على أن الحلول على الله تعالى محال (وثانيها): أنّا سواء قلنا النور جسم أو أمر حال في الجسم فهو منقسم، لأنه إن كان جسماً فلا شك في أنه منقسم. وإن كان حالاً فيه، فالحال في المنقسم منقسم، وعلى التقديرين فالنور منقسم وكل منقسم فإنه يفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره، وكل مفتقر فهو في تحققه مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلي الغير ممكن لذاته محدث بغيره، فالنور محدث فلا يكون إلهاً (وثالثها): أن هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب أن لا يزول هذا النور لامتناع الزوال على الله تعالى (ورابعها): أن هذا النور المحسوس يقع بطلوع الشمس والكواكب، وذلك على الله محال (وخامسها): أن هذه الأنوار لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون متحركة أو ساكنة، لا جائز أن تكون متحركة لأن الحركة معناها الانتقال من مكان إلى مكان، فالحركة مسبوقة بالحصول في المكان الأول. والأزلي يمتنع أن يكون مسبوقاً بالغير فالحركة الأزلية محال. ولا جائز أن تكون ساكنة لأن السكون لو كان أزلياً لكان ممتنع الزوال لكن السكون جائز الزوال، لأنا نرى الأنوار تنتقل من مكان إلى مكان فدل ذلك على حدوث الأنوار (وسادسها): أن النور إما أن يكون جسماً أو كيفية قائمة بالجسم، والأول محال لأنا قد نعقل الجسم جسماً مع الذهول عن كونه نيراً ولأن الجسم قد يستنير بعد أن كان مظلماً فثبت الثاني لكن الكيفية

القائمة بالجسم محتاجة إلى الجسم، والمحتاج إلى الغير لا يكون إلهاً، وبمجموع هذه الدلائل يبطل قول المانوية الذين يعتقدون أن الإله سبحانه هو النور الأعظم [1]. نقول إن النور في قوله تعالى "الله نور السماوات والأرض" تشير إلى المصدر، ومصدر النور الأصلي هو الله، فيكون النور تابع للمصدر. بالتالي فإن النور فرعاً، والإله ليس فرعاً، وبهذه الكيفية لا يكون الله نوراً. كما أن النور ينعكس ويتشتت ويتداخل وينكسر، والله في ذاته ليس كذلك، فهو لا ينعكس ولا يتشتت ولا يتداخل ولا ينكسر. كما أن النور مرتبط بالزمن، والزمن له بداية ونهاية، وكل ما له بداية ونهاية يكون مخلوقاً، وكل مخلوق مؤقت في الحياة، والله ليس مخلوقاً وهو غير مؤقت. هكذا فإن النور لا يُعبر عن ماهية الخالق ولا يحمل صفاته. بالإضافة إلى ما سبق، نقول في شرح الآية، إن الله قدم أوصافاً متتالية لنوره، انتهى إلى آخرها في أنه نفى صفة النار عنها حين قال "لم تمسسه نار" ما يعني أن النور المقصود هو نور غير ناري وبالتالي غير شيطاني. يقول القرطبي في تفسير قوله "كأنها كوكب دُري"، أي: في الإنارة والضوء". قال الضحاك: الكوكب الدُرّي هو الزهرة" [2]. لا نتفق مع قول الضحاك في اعتبار الزهرة كوكباً دُرياً بسبب وجود كلمة "كأنها" في الآية، وهي كلمة تشير إلى توصيف ما سبقها، أي للنور الذي في المشكاة، وللمشكاة التي فيها مصباح، وللمصباح الذي في الزجاجة". لذلك تكون الزجاجة بالشكل الموصوف وما تحتوي عليه كأنها "كوكب دُري". كما أن "الكوكب الدُري" وصف لا يُنسب في الجملة إلى نور السماوات والأرض، بل إلى ما قبله، لأن قوله تعالى "الله نور السماوات

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج23، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص224

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج15، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص258

والأرض" متبوعة بكلمتين في الآية تفيدان التشبيه وهما "مثل" و "كأنها"، فيكون كل ما جاء بعد النور الإلهي تشبيهاً بالقياس غير المادي. هكذا فإن وصف "الكوكب الدُري" لم يكن للنور الإلهي، لكنه كان للمشكاة التي توالت أوصافها. ومن الأوصاف الواردة لهذه المشكاة التي في المصباح والمصباح الذي في الزجاجة، قوله تعالى إنها "نور على نور". قال القرطبي "أي: اجتمع في المشكاة ضوءُ المصباح إلى ضوء الزجاج وإلى ضوء الزيت؛ فصار لذلك؛ نوراً على نور" [1]. لذلك فإن كل نور في الآية يختلف عن الآخر، وله معنى مختلف، لأن النور المقترن بالإله ليس كالنور المقترن بالمصباح. قال القرطبي في تفسيره "النور في كلام العرب: الأضواء المُدركة بالبصر، فيجوز أن يقال: لله تعالى نور، من جهة المدح؛ لأنه أوجد الأشياء، ونور جميع الأشياء، منه ابتداؤها وعنه صدورها، وهو سبحانه ليس من الأضواء المُدركة". وقال هشام الجواليقي وطائفة من المجسمة: هو نور لا كالأنوار، وجسم لا كالأجسام. وهذا كله مُحال على الله تعالى عقلاً ونقلاً" [2]. أما فخر الدين الرازي فهو يحتج ويرد على فساد قول المجسمة أو المشبهة، ويُطلَق عليهم أيضًا الحشوية، "أي من يقول بأن الله نور أو جسم يُشبه المخلوقات، يقول الرازي: إن قوله تعالى "ليس كمثله شيء" يعني أنه لو كان نوراً لبطل ذلك لأن الأنوار كلها متماثلة. وقوله تعالى (مثل نوره) صريح في أنه ليس ذاته نفس النور، بل النور مضاف إليه، وكذا قوله (يهدي الله لنوره من يشاء). كما أن قوله تعالى: (الله نور السماوات والأرض) يقتضي ظاهره أنه في ذاته نور. وقوله (مثلُ نوره) يقتضي ألا يكون هو في ذاته نوراً وبينهما تناقض. وقوله (وجعل الظلمات والنور) وذلك صريح في أن ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل أن يكون الإله

---

[1] المصدر السابق، ج15، ط1، ص260

[2] المصدر السابق، ج15، ط1، ص254.

نوراً" [1]. وقال البيضاوي في تفسيره "النور في الأصل كيفية تُدركها الباصرة أولاً وبواسطتها سائر المبصرات كالكيفية الفائضة من النيرين على الأجرام الكثيفة المحاذية لهما، وهو بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله تعالى إلا بتقدير مضاف كقولك: زيدٌ كرَمٌ بمعنى ذو كرم، وإما بمعنى منورٌ للسماوات والأرض [2]. ذكر العلماء في معنى "منوّر السماوات والأرض" فقالوا في هذا القول ثلاثة أوجه: (الأول): أنه منوّر السماء بالملائكة والأرض بالأنبياء (والثاني): منوّرها بالشمس والقمر والكواكب (والثالث): أنه زيّن السماء بالشمس والقمر والكواكب وزيّن الأرض بالأنبياء والعلماء، وهو مروي عن أُبي بن كعب والحسن وأبي العالية، والأقرب هو القول الأول لأن قوله تعالى في آخر الآية (يهدي الله لنوره من يشاء) يدل على أن المُراد بالنور الهداية إلى العلم والعمل" [3]. وقيل: النور في كلام العرب: الأضواء المدركة بالبصر. فيجوز أن يقال: لله تعالى نور، من جهة المدح؛ لأنه أوجد الأشياء، ونور جميع الأشياء، منه ابتداها وعنه صدورها، وهو سبحانه ليس من الأضواء المدركة. وقد قال هشام الجواليقي وطائفة من المُجسمة: هو نور لا الأنوار، وجسم لا الأجسام. وهذا كله محال على الله تعالى عقلاً ونقلاً. وقوله تعالى: "مثل نوره" أي: صفة دلائله التي يقذفها في قلب المؤمن، والدلائل تسمى: نوراً وقد سمى الله تعالى كتابه نوراً، فقال: "وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً" {النساء: 174} وسمى نبيه نوراً، فقال: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين" {المائدة: 15}.

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج23، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص224، 225.

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج18، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص497.

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج23، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص225.

وهذا لأن الكتاب يهدي ويبين، وكذلك الرسول. وقوله تعالى: "كأنها كوكب دري" أي: في الإنارة والضوء. قال الضحاك: الكوكب الُدري هو الزهرة. وقوله تعالى: يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسسه نار" مبالغة في حُسنه وصفائه وجودته. وقوله تعالى: "نور على نور" أي: اجتمع في المشكاة ضوء المصباح إلى ضوء الزجاجة وإلى ضوء الزيت؛ فصار لذلك نوراً على نور. واختلف المتسولون في عود الضمير في "نوره"؛ على من يعود، فقال كعب الأحبار وابن جبير: هو عائد على محمد؛ أي: مثل نور محمد (ﷺ). قال ابن الأنباري: "الله نور السماوات والأرض" وقف حسن، ثم تبتدئ: "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح" على معنى محمد (ﷺ). وقال أُبي بن كعب وابن جبير أيضاً والضحاك: هو عائد على المؤمنين. وفي قراءة أُبي: "مثل نور المؤمنين". وروي أن في قراءته: "مثل نور المؤمن" وروي أن فيها: "مثل نور من آمن به" [1]. على حين قال أبو حامد الغزالي: العقل أولى بأن يُسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعه قدره عن النقائص السبع وهو أن العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه، ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية. ويسمى القرآن نوراً كما يُسمى نور الشمس نوراً فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين. قال تعالى: "فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا" {التغابن: 8} وقوله تعالى: "قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً" {النساء: 174} وقال علي وابن عباس رضي الله عنهما فقالا: "إن لله ملكاً له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها". وقيل إن السماوات والأرض

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص254-261

مشحونة نوراً من طبقتي النور: أعنى المنسوب إلى البصر والبصيرة: أي إلى الحس والعقل [1].

تنفي التفسيرات عن كون الله نور في ذاته. نقول إنه لا يكون ضياءً في ذاته لأنه ليس مادة وليس له حجم ولا كتلة، لأنه خالق المادة من العدم وهو موجود وراء المادة والعدم، إذ لا يكون خالق النور كمثله، فهو لا يُضيء ولا يَبرق لأنه ليس جسماً، ومع ذلك لا تنتفي صفة النور عنه، أي النور بمعنى الإرشاد إلى الحق، والنور من أسمائه الحسني لأنه يُظهر الخير لغيره، ويُفرق ويفصل بين الحق والباطل، ويُميز الصواب عن الخطأ، ويُعين على الاستقامة. ونقول إذا كان الله خالق السماوات والأرض وما بينهما، وما فيهما من عظمة، فإنه من المحال أن يتشابه معها في الشكل، تعالى الله عما يقول الظالمون. نقول على وجه التقدير والتوصيف الدقيق، إن بعض النجوم مثل "كوكبة الكلب الأكبر" أو "كوكبة الدجاجة" ونجوم عملاقة أخرى تعتبر أكثر إشعاعاً وضياءً من الشمس [2]، وهو ما ينفي أن يكون الخالق أصغر أو مساوٍ لهذه الموجودات الكونية في وصف النور أو الشكل.

نلاحظ أن الآية ورد فيها كلمة "نوره" مرتين، الأولى في قوله "مثلُ نوره كمشكاة" جاءت مصاحبة لوصف المشكاة التي فيها مصباح والمصباح الذي في زجاجة. أما كلمة "لنوره" الثانية في قوله "يهدي الله لنوره"، فهي وصف للنور النبوي المحمدي المبارك الذي أوجده الله بعنايته ورعايته، ومحمد بهدايته في الحياة. ذكر القرطبي في تفسيره "أن المتأولين في عود الضمير في "نوره"؛ على من يعود، فقال كعب الأحبار وابن جُبير: هو عائد على محمد (ﷺ)؛ أي: مَثَل نور محمد (ﷺ)". قال ابن الأنباري: "الله نور السماوات والأرض" وقفٌ حسن، ثم تبتدئ: "مثل نوره كمشكاة فيها مصباح" على معنى محمد (ﷺ). وقال أُبي بن كعب وابن جبير أيضاً والضحاك: هو عائد

---

[1] الإمام أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، (أميركا، مكتبة الكونغرس، 1998)، ص6-19.

[2] https://www.thoughtco.com/the-largest-star-in-the-universe-3073629

على المؤمنين. وفي قراءة أُبي: "مثل نور المؤمنين". وروي أن في قراءته: "مثل نور المؤمن". وروي أن فيها: "مثل نور من آمن به" [1]. كما أوضح القرطبي "بأن الله تعالى سمى كتابه نوراً، فقال تعالى: وأنزلنا إليكم نوراً مُبيناً {النساء: 174} وسمى نبيه نوراً، فقال تعالى: "قد جاءكم من الله نور وكتاب مُبين" {المائدة: 15}. وهذا لأن الكتاب يهدي ويبين، وكذلك الرسول" [2]. هكذا نعلم أن قوله تعالى عن نفسه "الله نور السماوات والأرض" هو تقدير لعمومية النور وشموليته، وهو توصيف يليق بحجمه، فيكون أكبر من السماوات والأرض، ومختلف عنهما في الشكل والوصف والزمان والمكان. وقوله تعالى "مثل نوره" بعد قوله "الله نور السماوات والأرض" هو تشبيه لما ورد بعدها، والأمثال في الكون متعددة وتحتمل الآية تأمل كثير من الأمثال الإلهية في السماء والأرض، لأن كلمة "مثل" فيها تقريب للصورة الذهنية، وليس بالضرورة أن يكون التشبيه مطابق للنور الحقيقي الذي يبقى سراً من أسرار الإله. والمثل: شِبهُ الشيء في المقال والقدر ونحوه حتى في المعنى. ويقال: ما لهذا مَثيلٌ. والمثال: ما جُعل مقداراً لغيره [3] . وكما يقول الراغب الأصفهاني، أصل المثول الانتصاب. والمُمثلُ المُصور على مثال غيره. يقال مَثُل الشيء أي انتصب وتصوّر. والمَثَل عبارة عن قول في شيء يُشبه قولاً في شيء آخر بينهما مُشابهة ليُبين أحدهما الآخر، ويُصوره" [4]. لذلك قال تعالى: "وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون" {الحشر: 21}. لقد ارتفع عن النور الوارد في الآية خصائص الضوء، فأصبح حسياً لا

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج15، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص260، 261.

[2] المصدر السابق، ج15، ط1، ص256، 257.

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج4، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص118.

[4] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص596.

علاقة له باللمعان والحرارة التي في المصابيح، فلا يحدث داخل النور أي تفاعل كيميائي، وبالتالي فإن النور خال من المادة ولا يقع داخل أي عملية. لذلك اكتسبت كلمة "النور" عدة معاني، لكن معنى النور الذي ارتبط بالإله كان يشير إلى التوجيه والرشاد، وهما يتطلبان دليلاً حسياً، وهذا الدليل هو النور الإلهي المعنوي الراسخ في القرآن ومصدره الوحي. وكلما زادت بصيرة الإنسان ازدادت صلته بالوحي الملائكي، والوحي نور من عند الله. أشار فخر الدين الرازي إلى علاقة النور بالهداية في معرض حديثه عمن قالوا إن الإله نور، فقال "إن العلماء ذكروا وجوهاً: (أحدها) أن النور سبب للظهور والهداية، ولما شاركت النور في هذا المعنى صح إطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى: "الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور". وقوله تعالى "أفمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً" وقال "ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا" فقوله تعالى "الله نور السماوات والأرض" أي ذو نور السماوات والأرض والنور هو الهداية ولا تحصل إلا لأهل السماوات، والحاصل أن المراد الله الهادي أهل السماوات والأرض وهو قول ابن عباس والأكثرين رضي الله عنهم" [1].

نقول إن الاهتداء إلى نور الله هو اهتداء إلى ما هو غير ناري بل روحي وعقلاني وعلمي، ما يعني أن الله هو المسؤول عن ضبط كل ما هو روحي وعقلاني وعلمي، ويحدث خلال وقوع اتصال نوراني عرفاني بين الإنسان وربه. كما أن الهداية تكون أفقية وعمودية، وتكون محاطة بالسكون الذي يلحقه طمأنينة. أفقية الهداية تكون ناشئة في الإنسان عن طريق الإصلاح الذاتي من خلال الاعتماد على المنهج الإلهي وأهمه القرآن. أما عمودية الهداية فهي توفيقية في الإنسان عن

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج23، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص225.

طريق إلهام الخير والانكشاف العرفاني الذي يحدث من خلال التأمل في الملكوت. هكذا ينتفي النور عن الله كمعنى مادي، ولكنه يبقى كمعني معنوي يتصل بالقدرة والتيسير الإلهي لخلقه، وعنايته الرحيمة بخلقه.
بالإضافة إلى ما سبق، نضيف قولاً جديداً إلى قول العلماء فنقول ربما أراد الله في قوله "الله نور السماوات والأرض" أن يشير إلى أنه هو مُضيء السماوات والأرض، أي أن كل الضوء المنبعث من الموجودات في الكون أصلها من عنده، فيكون بذلك المصدر الذي أنشأ هذا الضوء. هكذا تحتمل الآية وجهاً آخر في وصف علاقة النور مع الله، فلا يكون النور صفة أو وصفاً له، بل تثبيتاً لقدرته على صناعة الضوء الطبيعي الذي لا يقدر على صناعته أحد، أي لا يمكن لأحد أن يخلق شمساً أو نجماً أو قمراً أو كوكباً. بالعودة إلى كلمتي "المصبح و "النطح" نقول إن الشدة والتوهج المفاجئ هما المعنى المشترك بين الكلمتي، وإن حدوث الإنطفاء هو دليل على تفوق القدرة الإلهية على تلك الموجودات التي تم تسخيرها للسجود للنبي يوسف.

سابعاً: النجم "الضروح" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي، أو "الطروح" كما في رواية القرطبي.

جاء في معجم الوسيط "الضروح: مبالغة ضارح. ويقال: فرس ضَروح: شديد الرمح. وقوس ضروح: شديدة الدفع والحفز للسهم" [1]. إذن، يُقصد بالضروح: الشدة والقوة، وذلك ملائم لمعنى النجم وهي صفته، فيكون النجم شديداً قوياً في اندفاعته، لكن رؤية يوسف له ساجداً يعتبر تحولاً في روحية النجم، ودلالة على انطفائه واستقراره وتحوله إلي نجم بارد ساجد للنبي يوسف. وكذلك "الطروح" فهي تحمل معنى مشابهاً لضروح، حيث ورد في المعجم الوسيط "الطروح: الكثير أو الشديد الطرح. وطرح الشيء، وبه -طَرحاً: ألقاه [2]. كما أورد

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: 2004)، ص537

[2] المصدر السابق، ط4، ص553

ابن منظور في لسان العرب "وتُرى نارُك من ناءٍ طَرَح والطروحُ من البلاد: البعيدُ وبَلَدٌ طَروحٌ: بعيد. وقوسٌ طروح مثلُ ضَروح: شديدة الحَفْز للسهم؛ وقيل: قوس طروح بعيدة موقع السهم يبعد ذهاب سهمها؛ قال أبو حنيفة: هي أبعد القياس موقع سهم؛ قال: تقول طَروحٌ مروح؛ تعجلُ الظبي أن يروح؛ وأنشدَ: وستين سهماً صيغة يثربية، وقوساً طروح النبل غير لَباثِ" [1].

إن ما حدث مع يوسف كان عكس الشدة والاندفاع للنجم المسمى "ضروح" أو "طروح". ويلاحظ هنا الإبداع والبلاغة في النص القرآني في كيفية جعل علاقة يوسف بربه محاطة بمساندة ملائكية عقلانية معززة بسجود أبرز الموجودات الكونية، وهي الكواكب والشمس والقمر، مقابل الوسوسة الشيطانية لإخوة يوسف حينما حرّضوا بعضهم البعض على قتل يوسف وطرحه أرضاً كما ورد ذكره في قوله تعالى: "اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يَخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوماً صالحين" {يوسف: 9} ذكر كلمة "اطرحوه" في الآية دليل على الرغبة في ممارسة الشدة في طرح يوسف وإيقاعه أرضاً، وهو دليل ضغينة داخلية، وإشارة إلى الوسوسة الشيطانية المندفعة من الكواكب النارية، والتي ليس فيها انطفاء، وهي التي يتم رجمها من قبل المصابيح الأخرى غير النارية في السماء. وقد سبق توضيح شرح معنى "الفيلق" وعلاقة ذلك بالعقل وتغلبه على الشهوة الجسدية. لذلك يكون هذا النجم المُسمى "الضروح" أو "الطروح" هو من النجوم التي حدث لها انطفاء بأمر الله كي تسجد للنبي يوسف، لأنه من المستحيل أن تلتقي حركة النار مع أمر السجود؛ لأن السجود كعبادة لا تتمثل فيها النار، وسجود الإنسان لله لا يكون في حالة نارية بل في حالة ترابية.

---

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص2651.

ثامناً: النجم "الفرغ" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي، أو "ذو الفرع" كما في رواية القرطبي.

ورد في لسان العرب أن "الفرغ هو نجم من منازل القمر، وهما فَرغان مَنْزِلان في بُرج الدول: فَرغُ الدلو المُقدم؛ وفَرغُ الدّلو المؤخر، وكل واحد منها كوكبان نيران، بين كل كوكبين قدر خمس أذرع في رأي العين" [1]. أما "ذو الفرع" فهي غير مذكورة في المعاجم اللغوية. يُلاحظ هنا أن نجم "الفرغ" صغير والمسافة بينه وبين نجم آخر مشابه له لا تتجاوز "الذراع"، الذي يساوي 46.375 سنتيمتراً عند الحنفية، و 53 سنتميتراً عند المالكية و 61.834 عند الشافعية [2]. هذا المقياس يدل على صغر حجم النجم، لكن قرب المسافة بين النجمين دون أن يحدث الاتحاد بينهما، قد يعزز من لمعان المنطقة المحيطة بهما، ولذلك يكون ظاهراً جلياً للرؤية بالعين المجردة. هذا النوع من النجوم قد يكون نجماً نيوترونياً، والنجوم النيوترونية هي "أصغر أنواع النجوم المعروفة كثافة" [3].

تاسعاً: النجم "ذو الكتفين" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي، أو "ذو الكنفان" كما في رواية القرطبي.

ورد في لسان العرب لابن منظور، قول أبو منصور: سَماعي من العرب في الكِتفان من الجراد التي ظهرت أجنحتها ولمّا تَطِر بَعدُ، فهي تنقزُ في الأرض نَقزاناً مثل المكتوف الذي لا يستعين بيديه إذا مَشى. ويقال للشيء إذا كَثُر: مِثلُ الدّبى والكِتفان. والغوغاء من الجراد: ما قد طار ونَبَتت أجنحتُهُ. الأصمعي: إذا استبان حجم أجنحة الجراد

---

[1] المصدر السابق، ص3397

[2] علي جمعة محمد، المكاييل والأوزان الشرعية، ط2، (القاهرة: القدس للإعلان والنشر، 2001)، ص50

[3] https://web.archive.org/web/20170131081134/https://books.google.com/books?id=cCDlBwAAQBAJ

فهو كِتفان، وإذا احمَرّ الجرادُ فانسلخ من الألوان كُلها فهي الغرغاء. قال الجوهري: الكُتفانُ الجراد أول ما يطير منه، ويُقال: هي الجَراد بعد الغوغاء أولها السرو ثم الدّبى ثم الغوغاء ثم الكِتفان" [1]. أما "الكنفان" فهما "الجناحان" كما ذكر ابن منظور [2]. بالتالي يكون معنى ذو الكنفان: "ذو الجناحان". نستوضح من معنى اللفظين أن هذا النجم له جناحان واضحان وهو في حالة ثبات، أو أن حالته مثل الجراد، إما مستعدٌ أو في لحظة الانطلاق للطيران. وهذا النجم على الأرجح هو الذي يُسمى "ذنب الدجاجة" لأن له جناحان بارزان كهيئة الطير، وهو أكثر النجوم سطوعاً، ويقع في الكوكبة المُسماة كوكبة الدجاجة أو كوكبة الطائر. ويبلغ ضياء هذا النجم نحو 60 ألف مرّة أشد من ضياء الشمس وهو أكبر حجماً [3]. يُعبر هذا الحجم والتوهج الشديد للنجم على القدرة الإلهية في ضرب الأمثال للناس. بالتالي فإن سكون هذا النجم وانطفاء ناره، من أجل السجود للنبي يوسف دليل على القوة والإحكام الإلهي في إخضاع الكون لمخلوقاته، وبالتحديد الأنبياء الذين اصطفاهم الله لرسالاته السماوية.

عاشراً: النجم "الذيال" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي والقرطبي.

[1] محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص3821

[2] المصدر السابق، ص3941

[3] https://web.archive.org/web/20020806224322/http://www.space.com/spacewatch/summer_triangle_020705.html

ورد في القاموس المحيط "معنى الذيال: الطويل القد" [1]. وجاء في معجم اللغة المعاصرة "ذيل مذنب: "أي شعاع طويل مضيء من الغاز والغبار ناتج عن رأس مذنب يقترب من الشمس" [2].

الحادي عشر: النجم "العمودان" كما في رواية البيضاوي وفخر الدين الرازي والقرطبي.

ورد في لسان العرب لابن منظور "يُقال لرِجلَي الظَّلِيم: عمودان، وهما ساقا ذكر النعام. وعَمُودان: اسم موضع [3]. هذا المعنى اللغوي ليس وصفاً لطبيعة النجم، بل هو اسم لمجمّة تتكون من أربعة نجوم في كوكبة الرامي أو كوكبة القوس، واسمها "النعام الوارد" [4]. ولأن العمودان وصف لهذه المجمّة، يصبح لفظ "العمودان" اسماً لمجموعة من النجوم، وهذه المجمّة بما فيها من نجوم هي التي سجدت ليوسف. نقول إن الوصف الذي قدمه يوسف عن رؤيته للنجوم ساجدة له وعددها أحد عشر، يدل على تحوّل في طبيعة تلك النجوم. لقد صارت تلك الأجسام الخارجية المتمركزة والمتحركة في الأفلاك منسجمة مع انطفاء القمر بعد أن كانت مضيئة بذواتها. لقد حدث الانطفاء الحراري لنجم "الطارق" ونجم "الوثاب" ونجم "الفيلق" ونجم "المصبح/ النطح"، بالإضافة إلى غالبية النجوم كي تسجد ليوسف بأمر الله. ونستنتج من خلال شرح معاني النجوم "وثاب" و "الطارق" و

---

[1] مجد الدين فيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق أنس الشامي وزكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص602.

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص833

[3] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، محمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دارالمعارف، 1998)، ص3099

[4] https://academic.oup.com/mnras/article/55/8/429/1013679

"الفيلق"، أن وقوع الرؤية للنبي يوسف حصلت في ساعات الصباح الباكر.

بناءً على ما سبق، لا يمكن اعتبار "النجم" المقصود في القرآن هو الثريا، لأن "النجم" مفرد، والثريا وصف لمجموعة نجوم. في هذا السياق لا بد أن نشير إلى أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي قدم شرحاً عن علاقة النجوم بأيام الأسبوع، وقد ربط ذلك بالأنوار الإلهية وإمكانية اتصال الناس بها ومخاطبتهم إياها في كل يوم، وذلك حسبما ورد في المقالة العشرين بعنوان "في عزائم التسخير" من كتابه "سر العالمين وكشف ما في الدارين". يقول الغزالي "إن يوم السبت مخصوص لموسى لأنه زحلي والأحد مخصوص بسليمان وجماعة الأنبياء وصاحبته الشمس وفيه يتبخر الملوك لها، ويوم الاثنين هو للقمر يصلح للوزارات والوزراء، ويوم الثلاثاء للمريخ وفيه بخّر إبراهيم الخليل، ويوم الأربعاء لعطارد وفيه بخّر زرادشت وهو نبي المجوس، ويوم الخميس مخصوص بعيسى، وأما يوم الجمعة فهو مخصوص للنبي محمد (ﷺ)" [1]. وأشار أبو حامد الغزالي نقلاً عن المنجمين إلى ارتباط نجمة الزهرة بالإسلام، وأن يوم الجمعة هو للزهرة وقد أمر باجتماع الخلق عند نصف النهار في هيكل العبادات لاجتماع خواص الأنفاس ليؤثر في حصول المطالب لشرف نفسه الفياض منه على تابعيه من قولهم في لحظة واحدة". [2] لا نتفق مع ما أورده الغزالي، لأنه كلام تنجيم ولا علاقة له بالعلم أو الدين. وليس للنجوم أي علاقة بالقرآن، بل هو نتاج هرطقات وخيالات لأشخاص ليس لهم صلة متينة بحقيقة الدين الذي ينبغي عليهم التسليم ببعض

---

[1] أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط2، (النجف الأشرف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965)، ص113

[2] المصدر السابق، ط2، ص113، 114.

حقائقه الواقعية، وهذا ما يتجلى واضحاً في قوله تعالى في الآية الخامسة والسبعين من سورة الواقعة: "فلا أقسم بمواقع النجوم" (75).
عموماً، ليس للنجوم صلة بالوحي أو أي أمر آخر باستثناء صلته الوثيقة والمقررة في النص القرآني وهو تسخيرها مثل الشجر والدواب وأي شيء آخر في الطبيعة لخدمة الإنسان، وأهم وظائفها هو الاستدلال والاهتداء لقوله تعالى في الآية السابعة والتسعين من سورة الأنعام: "وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون" (97).
تماماً مثل دور الشمس والقمر في معرفة السنين والحساب لقوله تعالى في الآية الخامسة من سورة يونس: "هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون" (5).

بالإضافة إلى ما سبق سنطرح سؤالين ذوي صلة بالتفسيرات، ونجيب عليهما على النحو التالي:

السؤال الأول: إذا كانت الآية الأولى "والنجم إذا هوى" هي فعل القسم المقدّر، والثانية "ما ضل صاحبكم وما غوى" هي جواب القسم، فكيف يكون النجم "الثريا" في منزلة الصاحب الذي لا يغوي بحسب ما ورد في التفسير؟
نقول: إن البعد اللغوي للآيتين يتناقض مع التفسير القائل بأن "النجم" هو "الثريا" أو "القرآن" إذ ينتفي عن هذين اللفظين صفة "صاحبكم" بالمعني العقلي، "أي لا يكونان بمنزلة الصاحب أو من يسبب الغواية، فالقرآن ليس في محل ضلال ولا غواية أصلاً، ولا حتى النجم في محل ضلال أو غواية.
كما أن غالبية المفسرين الذين قالوا بأن النجم هو "الثريا"، كانت حجتهم بسبب لفظ كلمة "نجم" وما يعنيه من ناحية بصرية، وهذا لا

يتصل بالمفهوم العقلي لمعني "الغواية" أو "الصحبة". أشار الراغب الأصفهاني إلى كلمة "غوى" بقوله: "الغي جهلٌ من اعتقاد فاسد، وذلك أن الجهل قد يكون من كون الإنسان غير معتقد اعتقاداً لا صالحاً ولا فاسداً" [1].

بناءً على هذا التعريف، فإن كلمتي "ضل" و "غوى" غير متصلتين بأي معنى مادي بل بمعنى معنوي وروحي. فإذا كان الغي متصل بالجهل الذي يعتبر فراغاً للنفس من العلم والمنطق وفطرة الإنسان، فإن معنى "الغي" لا يكون مرتبطاً بالنجم كشيء مادي، أي الثريا في السماء، بل يقصد به النجم كشيء معنوي، أي المَلك الذي له أوصاف مختلفة. كما نُلاحظ نفي الضلال والغي في الآية الثانية لقوله تعالى "ما ضل صاحبكم وما غوى"، أي أن الوحي ليس له أي اعتقاد فاسد ينسجم مع قوله تعالى في الآية الثالثة التي تليها "وما ينطق عن الهوى". ما يعني أن سلامة منهاج الوحي وتكليفه يتسق مع ضرورة نقل الرسالة السماوية كاملة كما هي من الله إلى أنبيائه ورسله. إن النص القرآني بديع في تكوينه القصصي ومن غير المعقول أو المبرر أن يتم الحديث عن النجم في السماء ومن ثم الحديث عن الوحي إلا في حالة واحدة، وهي أن يكون المقصود بالنجم تقديم شكل أو وصف للمَلك النازل من السماء آخذين بعين الاعتبار الأوصاف والصور المذكورة عنه في الأحاديث كما سنشرح في السطور القادمة. أما الذين فسّروا النجم بأنه النبي محمد (ﷺ)، كانوا أكثر فهماً للمعنى والسياق اللغوي الذي يربط بين الآيتين. أما إذا أخذنا بالسياق الكامل للسورة فهو أولى وأدق. وبناءً عليه، يكون "الوحي" هو المقصود بالنجم لأن لفظ النجم قد يكون تشبيهاً بليغاً للوحي باعتباره نوراً من الأنوار الإلهية، أو كما قال عبد الرازق باشا "يرى الملك في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت فيوحي إليه" [2]

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص478.

[2] عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945)، ص59.

بالمجمل، تعتبر آيات سورة النجم الأهم والأبرز على تأكيد مسألة الرؤية "بإبصار العين" وليس الرؤيا "في المنام". ربما كان هشام جعيط يقصد هذه الآيات عندما قال "إن القرآن لا يقصد رؤيا في المنام ولا حتى في حالة خاصة من انخطاف وغير ذلك، بل رؤية بالبصر يصدقها العقل ولا يخدعها الخيال" [1]. هذا لا يعني أنه لا يوجد رؤى في المنام، بل تحققت الرؤية "بإبصار العين" والرؤيا "في المنام"، ولكن كان لكل رؤية مكانتها وطبيعتها وظروفها، كما حدث مع سيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل. بالمجمل، فإن كل رؤى الأنبياء صادقة سواء كانت في المنام أو اليقظة. بالنسبة لشكل الوحي، فلا يمكن الجزم بأن له شكل واحد، بل عدة أشكال، فهو بحسب العلامة الجرجاني "جسم لطيف نُوراني يتشكل بأشكال مختلفة" [2]. هناك آيتان صريحتان في القرآن تصفان الوحي بأنه نور من الله، والنور "هو كيفية تُدركها الباصرة أولاً وبواسطتها سائر المبصرات. أما نور النور فهو الحق تعالى" كما ذكر العلامة الجرجاني [3]. لقد ارتبطت الآيتان بالنبي محمد (ﷺ) الذي ذُكر بشكل مباشر وغير مباشر في الآيتين على النحو التالي:

الأولى قوله تعالى في الآية مائة وأربعة وسبعين من سورة النساء: "يا أيها الناس قد جاءكم بُرهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً" (174). قال القرطبي "البرهان هو محمد (ﷺ) بحسب الثوري، وسماه برهاناً لأن معه البرهان وهو المعجزة، وقال مجاهد البرهان ههنا الحجة. أما النور المنزّل فهو القرآن كما قال الحسن، وسماه نوراً لأن به تتبين

---

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص50.

[2] العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004)، ص193.

[3] المصدر السابق، ص207.

الأحكام، ويهتدى به من الضلالة"[1]. وقال الطبري "البرهان هو محمد (ﷺ) الذي جعله الله عليكم حجة قطع بها عذركم، وأما قوله "نوراً مبيناً" يعني يبين لكم المحجة الواضحة، والسُبل الهادية إلى ما فيه لكم النجاة من عذاب الله وأليم عقابه"[2] على حين قال الرازي "البرهان هو محمد (ﷺ)، وإنما سماه برهاناً لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل، والنور المبين هو القرآن، وسماه نوراً لأنه سبب لوقوع نور الإيمان في القلب، ولما قرر على كل العالمين كون محمد (ﷺ) رسولاً وكون القرآن كتاباً حقاً"[3].

نتفق مع كافة المفسرين بأن البرهان هو محمد (ﷺ)، لكننا نختلف معهم في القول بأن النور المبين هو القرآن، وذلك بسبب وجود كلمة "أنزلنا" والنزول هنا فعل حركي يقوم به الوحي الموكل من الله بنقل النص القرآني. كما أن الوحي موصوف بالنور. لذلك فإن المقصود بالنور المبين هو الوحي أو القرآن، أو كلاهما معاً.

الآيات الثانية قوله تعالى في سورة الأحزاب: "يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً" (45) وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً" (46). ورد في تفسير القرطبي عن ابن عباس قوله "لما نزلت هذه الآية دعا رسول الله علياً ومعاذاً، فبعثهما إلى اليمن، وقال: "اذهبا، فبشرا ولا تنفرا، ويسرا ولا تعسرا، فإنه قد أنزل عليَّ..." وقرأ الآية. وقال في شرح قوله "وداعياً إلى الله" هو تبليغ التوحيد والأخذ به، ومكافحة الكفرة. وقوله "بإذنه" معناه هنا: بأمره إياك وتقديره ذلك في

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص238

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج2، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص620، 621

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج11، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص121، 122

وقته وأوانه. "وسراجاً منيراً" استعارة للنور الذي يتضمنه شرعه" [1].
أما الطبري فيقول في تفسير معنى "بإذنه" أي بأمره إياك بذلك، و "سراجاً منيراً"، يقول: وضياء لخلقه يستضيء بالنور الذي أتيتهم به من عند الله" [2]. كذلك الحال مع الآية التالية، فنحن نتفق مع المفسرين في قولهم إن النبي يدعو إلى الله بإذنه، والإذن ههنا يعني من خلال الأوامر والنواهي الإلهية والأحكام التي يتلقاها النبي (ﷺ) عند نزول الآيات القرآنية. أما قوله "وسراجاً منيراً" فالمقصود ههنا "الوحي" لأن الإذن الإلهي ينزل معه التصريح القرآني محمولاً عبر الوحي، والوحي نور، وأما وصفه بالسراج المنير فهو ينسجم مع الطريقة التي يدعو بها النبي الناس عبر الإجازة أو الرخصة بالتصريح بعد تلقي الوحي الذي هو سراج منير، فتكون الدعوة فيما بعد ناتجة عن أمر إلهي ينزل به الوحي إلى النبي محمد (ﷺ).
بالإضافة إلى ما سبق فإن الوحي يُرى من قبل النبي بأشكال تعدد وصفها بحسب ما روى لأصحابه عدة مرّات، وأهمها أنه جسم يتلألأ له كثير من الأجنحة. في هذا السياق، يجب أن نوضح مسألة مهمة بخصوص ظهور المَلك أو الوحي، وهو أن المقصود من الظهور، ليس الظهور كالبشر، بل التمثل في هيئة بشر، وربما يكون نوراً من الأنوار الإلهية، أو كما قال الإمام أحمد: حدثنا حجاج، حدثنا شريك، عن عاصم، عن أبي وائل، عن عبد الله قال: رأى رسول الله جبريل في صورته وله ستمائة جناح، كل جناح منها قد سد الأفق، يسقط من جناحه من التهاويل والدر والياقوت ما الله به عليم" [3]. وفي رواية

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج17، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص171، 172

[2] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج6، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص185

[3] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص446.

أخرى، قال أحمد أيضاً: حدثنا زيد بن الحباب، حدثني حسين، حدثني عاصم بن بهدلة، حدثني شقيق قال: سمعت ابن مسعود يقول: قال رسول الله: "أتاني جبريل، عليه السلام، في خضُر معلق به الدر" [1]. يتفق على ذلك كثير من الفقهاء والمفكرين، ومنهم من يعتبر "زيارة جبريل لمحمد (ﷺ) في صفة رجل لا يمكن قبولها البتة لأن المصادر تتناقض في ذلك، ولأن مثل هذا يتعارض مع القرآن في المنطق والكلام" [2]. لقد كان للقرطبي رأي مختلف إذ أشار في شرحه لآيتين من سورة النجم إلى أن النبي رأى جبريل في صفة رجل أمامه، والآيتان هما قوله تعالى: "ثم دنا فتدلى (8) فكان قاب قوسين أو أدنى" (9). عموماً سأنقل تفسير القرطبي عند شرح الآية في الصفحات التالية مع التعليق عليها لتوضيح تلك المسألة بشكل دقيق.

السؤال الثاني: لماذا أجمع المفسرون على أن المقصود من نفي صفات الضلال في الآية الثانية "ما ضل صاحبكم وما غوى" هو النبي محمد (ﷺ)، ولم يكن الوحي؟

نقول بأن الوحي هو من خلائق الله وهو مطاع ثم أمين، وهو لا يضل، وموصوف بالحق، وتابع له، وقائل به، وهو ليس بضال، ويسلك الطريق الإلهي، وكثير من الصفات، بالإضافة إلى دلالة نفيها يمكن أن تجعل المقصود بهذه الآية هو الوحي. كما أن المفسرين ألحقوا الآية الثالثة من سورة النجم لما قبلها "أي للأولى والثانية"، فقالوا إن معنى قوله "وما ينطق عن الهوى" يعني ما يصدر الهوى في نطق النبي بالقرآن. علماً بأن الوحي يقوم بنفس المهمة، "أي عملية نطق القرآن"، باعتباره مكلف بنقل الرسالة السماوية، بالتالي هو لا ينطق عن الهوى. كما أنه أمين في نقل الرسائل الإلهية إلى الأنبياء، فهو كما ذكرنا أكثر

---

[1] المصدر السابق، ج7، ط2، ص452.

[2] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص80.

من مرة "مطاع ثم أمين"، وسبق شرح هاتين الصفتين. (انظر الشرح في الفصل الثالث).

الآية الثالثة والرابعة: "وما ينطق عن الهوى (3) إن هو إلا وحي يوحى"(4).

تعتبر هاتان الآيتان شديدتا الوضوح في إظهار معنى الوحي وماهية عمله، لكننا سنورد أهم ما يميزهما من ناحية لغوية. يقول القرطبي: "إن حرف "عن" يعني: ما يخرج نطقه عن رأيه، وإنما هو بوحي من الله عز وجل؛ لأن بعده آية "إن هو إلا وحي يوحى" [1]. أشار فخر الدين الرازي، إلى أن "الوحي اسم أو مصدر، أي يحتمل الوجهين، فإن الوحي اسم معناه الكتاب، ومصدر وله معان منها الإرسال والإلهام، والكتابة والكلام والإشارة والإفهام. فإن قلنا هو ضمير القرآن، فالوحي اسم معناه الكتاب كأنه يقول، ما القرآن إلا كتاب ويوحى بمعنى يرسل، ويحتمل على هذا أيضاً أن يقال هو مصدر، أي ما القرآن إلا إرسال وإلهام [2]. أما الآية التالية، فيقول الرازي: "استعملت "إن" مكان "ما" للنفي، كما استعملت "ما" للشرط مكان "إن"، قال تعالى "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها" والمشابهة بينهما من حيث اللفظ والمعنى. أما اللفظ فلأن "إن" من الهمزة والنون، و "ما" من الميم والألف، والألف كالهمزة والنون كالميم، وأما الأول فبدليل جواز القلب، وأما الثاني فبدليل جواز الادغام ووجوبه، وأما المعنى فلأن "إن" تدل على النفي من وجه، وعلى الإثبات من وجه،

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص10.

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص282.

ولكن دلالتها على النفي أقوى وأبلغ". [1] بالنسبة لنا، فإن من جملة الأشياء الواضحة في الآيتين هو ذكر كلمة "ينطق" وفيها دلالة على استعمال عضو النطق لدى الوحي. كما أن الآية وقع فيها إفادة وتثبيت لنطق الوحي من خلال ذكر أداة الاستثناء "إلا" وكأن الله يقول "إن هو إلا وحي ينطق بما أوحي به"، وفي المعنى تأكيد على لسان الوحي الناطق بالنص القرآني، وأنه منطوق بلغة عربية على ما شرحنا سابقاً في آيات مختلفة. يكون ذلك في الحالات التي يظهر فيها الوحي بالشكل فيتكلم. أما الحالات الأخرى مثل الرؤيا في المنام، فذلك له دلالة مختلفة لأنه من المعلوم -كما يقول الراغب الأصفهاني- "أن الأشياء كلها لا تنق إلا من حيث العبرة، وقوله تعالى في الآية ستة عشر من سورة النمل: "عُلمنا منطق الطير" (16)، فإنه سَمى أصوات الطير نُطقاً اعتباراً بسليمان الذي كان يفهمه. كما أورد الأصفهاني أنه قيل لحكيم: ما الناطق الصامت؟ فقال: الدلائل المُخبِرة والعبر الواعظة" [2]. في هذا السياق، نوضّح بأن النطق في عُرف الأصوات هو ما يُخرجه اللسان من ذبذبات مسموعة، ويؤدي ذلك العضو مسؤوليته عن عملية النطق. كما أن أي انسجام أو تقارب بين صوت الإنسان وأي صوت آخر مشابه يسمى نطقاً مثلما حدث أن عرف سليمان منطق الطير، وذلك بتوفيق من الله وإرادته. وعموماً يكون "النطق" المقصود في القرآن للإنسان ككائن حي عاقل، لأن الله قال في حالة الطير إن له منطق وليس نطقاً في قوله تعالى في الآية ستة عشر من سورة النمل: "يا أيها الناس عُلمنا منطق الطير" (16). يكون المنطوق لكل شيء مفهوم، وله دليل عقلي، ويشتمل على المنطق أيضاً. أما الطير فهو يغرد، والشيطان يوسوس، والأمواج تتلاطم، والسماء تمور، والإنسان ينطق حين يتكلم، وكذلك الوحي ينطق "بلسان عربي مبين"

[1] المصدر السابق، ج28، ط1، ص281.

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص642.

كما جاء في القرآن، دون أي ذكر لعضو النطق، مع تحققنا وتثبيتنا لطريقة وصوت اللغة المنطوقة.

الآية الخامسة والسادسة: "علمه شديد القوى (5) ذو مِرة فاستوى" (6).

يلاحظ في الآية الخامسة الوصف الدقيق للوحي، وهو من كلمتين "شديد القوى"، والشدة هنا مرتبطة بالوحي وليس بالعلم نفسه، لكنها ليست وصفاً للوحي، بل لقدرة الوحي على إتمام عملية تعليم النبي النص القرآني من ناحية إسماعه إياه ثم تلقينه بغرض حفظه وبيانه كي يفهمه. بالتالي، فإن الآية تفيد أن الوحي لا ينقل النص القرآني فقط، بل يعلمه للنبي، وهذا يؤكد ما توصلنا إليه أن القرآن نزل مرتلاً، وينفي صفة "أداة النقل" عن الوحي، لأنه ليس أداة. كما أن ذلك ينسجم مع قول النبي في حديثه أن الوحي شديد عليه عندما يأتيه مثل صلصلة الجرس، وأنه يعي ما يقول عندما يفصم عنه، لأن الحالة التي يتعرض لها النبي (ﷺ) وما فيها من شدة وأثر تتركه عليه، يعني أن الحدث مرتبط بالجهد المبذول في عملية التعليم، لأنه ليس عذاباً واقعاً من قبل الوحي وليس بغرض إرهاق النبي (ﷺ)، لكنه تأكيد على أن التعليم القرآني شاق لاسيما أنه كان أول تعليم تاريخي للنص القرآني، ما يعني أن النبي (ﷺ) يعرف أكثر وأدق مما نعلمه وقد ورد إلينا في كل التفاسير التي نقرؤها بكافة أحجامها وأنواعها، ومن غير المعقول أن يعرف النبي (ﷺ) كل ذلك بدون عناية الله، وقدرة الوحي الشديدة على قذف هذا القرآن في قلب النبي (ﷺ) مع بيانه له. لذلك، فإن الآية لا تشير إلى "شدة الوحي"، لأن الغرض ليس إخافة النبي (ﷺ) أو إزعاجه، وذلك بسبب ورود كلمة "علّمه" بتشديد اللام، لأن الهاء ضمير يعود إلى النبي محمد (ﷺ)، والفعل "علّم" يعود للوحي، "أي الوحي شديد القوى علّم النبي محمد (ﷺ)". صحيح أن "شديد القوى"

صفة أضيفت إلى موصوفها وهو الوحي، لكن هذه الصفة فيها اقتران وتلازم نفسي لظاهرة الفعل، وهو "العلم" الذي يقدمه الوحي للنبي محمد (ﷺ). هكذا تصبح صفة الوحي أنه "شديد القوى" ملازمة لطرائق نقل العلم وشرحه للنبي محمد (ﷺ)، "أي أن ما يقوم به الوحي موصوف بأنه "شديد القوى" وهي صفة الوحي في فعله وليس تعبيراً عن تظاهر شكلي سطحي غير مبرر في وصف الوحي، وهذا من بلاغة النص القرآني، لأن "فعل عملية التعليم" فيها مشقة، وهي وصف لشدة وصعوبة تلك العملية لأنها تتم بشكل سريع تتطلب تركيزاً فائقاً ودقيقاً من العقل الباطن، ولا شك أن هذه العملية كانت تتم بخصوصية إلهية للنبي (ﷺ) عبر الوحي. وللدلالة على أن جملة "شديد القوى" عائدة إلى عملية التعليم. هنا نستذكر قوله تعالى في الآية الخامسة من سورة المزمل: "إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً "(5). إذ لا يعني "النص القرآني" بقوله "قولاً ثقيلاً" بل هي عملية التعليم الموصوفة بالشدة، والتي تتطلب استعداداً من النبي (ﷺ).

بالإضافة إلى ما تقدم ذكره، هناك مجموعة من الآيات من تسعة عشر وحتى ثلاثة وعشرين في سورة التكوير، والآيات من أربعين حتى ثلاثة وأربعين من سورة الحاقة تفيدان بأن القول على لسان الوحي هو تنزيل ضمن عملية تعليمية شاقة على النبي. سأورد بعض ما جاء في كتب التفسير للدلالة على أن الوحي لديه إمكانية من ناحية القوة في تقديم كل مراحل التعليم للنبي على نحو دقيق وفق كل ظرف زمني خاص به، بالإضافة إلى الإحاطة بأسباب النزول. قال القرطبي: "إن القوة تكون من صفة الله عز وجل، ومن صفة المخلوق [1]. وقال الرازي في تفسير قوله: "علمه شديد القوى" فيه وثوق بقول جبريل عليه السلام، وهي جمع ما يوجب الوثوق لأن قوة الإدراك شرط

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص13

الوثوق بقول القائل" [1]. وفي قول سائر المفسرين أن المقصود في قوله "علمه شديد القوى": "يعني جبريل عليه السلام، باستثناء الحسن، فإنه قال: هو الله عز وجل" [2]. إن القول بأنه "جبريل" صحيح. لذلك نختلف مع قول الحسن، ونرى أنه ضعيف لأن تفسيره بأن المقصود في الآية هو "الله" لا ينسجم مع وحدة حال الأجزاء الكليّة للآيات. كما أن قولنا بأن الشدة في القوة متصلة بقدرة جبريل على تعليم النبي (ﷺ) تتسق مع المعاني التي أوردها المفسرون لكلمة "ذو مرة" في الآية السادسة، وذلك يؤكد اكتمال وانسجام المعنى في الآيتين، حيث قال البيضاوي: "ذو مِرّة" أي حصافة في عقله ورأيه [3]. نتفق مع البيضاوي في قوله حصافة في عقله من ناحية علاقته بالنص القرآني المنزل إلى الأرض، وحصافة الوحي من عند الله وليس لأن الوحي قادرٌ على إبداع أو خلق أي نص قرآني. كما أننا نختلف مع البيضاوي، ولا نقول بحقيقة أن للوحي رأي؛ لأن الله قال في آية أخرى من القرآن "مطاع ثم أمين"، فهو مطاع ليس كأداة وإنما التزاماً بأداء الطاعة وتنفيذ أوامر الله، وهو أمين في نقل ما يوكل إليه، فلا يحرّفه ولا يغير فيه حرفاً. كما أن الوحي ليس بشراً أو على هيئة بشر، ولو كان كذلك، صار أولى أن يعيش مع الإنس على الأرض. فلا يجوز قول البيضاوي حصافة في رأيه، ولكن على وجه الدقة، حكمة إلهية في جبريل؛ لأنه من الله، وهو مأمور منه وعائد إليه. من بين المعاني الأخرى لقوله "ذو مرّة" وهو دقيق ويؤخذ به لاتساقه مع تأويلنا، "ما ذكره القرطبي، حيث قال: "ذو

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص284

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص11

[3] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص336

مِرّة: على قوله الحسن تمام الكلام، ومعناه: ذو قوة، والقوة من صفات الله تعالى" [1] . كما أورد مفسرون آخرون معاني أخرى، فقال الشوكاني: "ذو مرة فاستوى": "إن المرّة هي القوة والشدّة في الخلق. وقيل ذو صحة وجسم وسلامة من الآفات" [2]. واتفق معه الطبري في تفسيره حيث قال: "ذو مِرّة فاستوى" معناه: "ذو خلق حسن، وذو قوة. وقيل: المِرّة: هي صحة الجسم وسلامته من الآفات والعاهات" [3]. وكذلك قال ابن كثير: "ذو مرّة" أي: "ذو قوة. قاله مجاهد، والحسن، وابن زيد. وقال ابن عباس: ذو منظر حسن. وقال قتادة: ذو خلق طويل حسن" [4]. إن صفة الحصافة في العقل والرأي، وحسن إتمام الكلام، تتناغم مع قوله تعالى "فاستوى" لأن الاستواء هنا من الاستقامة، واتباع الأوامر الإلهية، وذلك ينسجم مع قوله تعالى "مطاع ثم أمين". لذلك يكون معنى "فاستوى" أي فاستقام وتوجه بالشيء باستقرار وثبات وعدل كما أمره الله. من أبرز ما ورد عند المفسرين وهو الأكثر تقارباً إلى ما ذكرنا، قول البيضاوي: "فاستوى"، أي استوى بقوته على ما جُعل له من الأمر" [5]. وكذلك قول القرطبي: "فاستوى" أي: "استوى القرآن في صدره. وفيه وجهان: أحدهما في صدر جبريل حين نزل به عليه. والثاني: في صدر النبي محمد (ﷺ) حين نزل عليه جبريل. وقيل: "فاستوى": فاعتدل، يعني النبي محمد (ﷺ)، وفيه

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص12

[2] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج27، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص1417

[3] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص143

[4] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص444

[5] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص336

وجهان: أحدهما: فاعتدل في قوته. والثاني: في رسالته كما قال الماوردي" [1].

الآية السابعة والثامنة: "وهو بالأفق الأعلى (7) ثم دنا فتدلى" (8).

إن قوله "وهو بالأفق الأعلى" لها علاقة بما قبلها، أي متصلة بقوله "ذو مرة فاستوى". كأن الله يقول "فاستوى في مكانه الموجود في الأفق الأعلى". نرى في أوصاف هاتين الآيتين تأكيداً على وجود مساحتين زمانية ومكانية للوحي كي يتعلم العلم فينزل ويعلمه للنبي (ﷺ)، وهذا ما يبرر قوله تعالى "ثم دنا فتدلى"، وأيضاً ما سنلاحظه في آيات أخرى تالية لقوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى" كما سيأتي بيان ذلك وشرحه. قال القرطبي في تفسير قوله: "وهو بالأفق الأعلى" هي جملة في موضع الحال. والأفق: ناحية السماء" [2]. أما الشوكاني فقال في تفسير الآية: هذه الجملة في محل نصب على الحال. أي: فاستوى جبريل حال كونه بالأفق الأعلى، والمراد بالأفق الأعلى: جانب المشرق، وهو فوق جانب المغرب، وقيل المعنى: فاستوى عالياً، والأفق: ناحية السماء، وجمعه آفاق [3]. من جانبه قال فخر الدين الرازي في تفسير قوله "وهو بالأفق الأعلى": المشهور أن "هو" ضمير جبريل وتقديره استوى كما خلقه الله تعالى بالأفق الشرقي، فسدّ المشرق لعظمته، والظاهر أن المراد النبي محمد (ﷺ)، ومعناه أنه استوى بمكان وهو بالمكان العالي رتبة ومنزلة في رفعة القدر لا حقيقة في الحصول في المكان، لأن هناك آية أخرى تقول "ولقد رآه بالأفق

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص14

[2] المصدر السابق، ج20، ط1، ص15

[3] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج27، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص1417

المبين" أي أن النبي رأى جبريل، وبالتالي يكون معنى الآيتين أن الرائي هو النبي محمد (ﷺ) والمرئي هو جبريل" [1]. اتفاقاً مع تفسير الرازي نقول إن الرتبة ليس للمكان فحسب، بل هي دليل على مكانة العلم الإلهي الرفيع، وهو إظهار لأهمية وجوده في اللوح المحفوظ، وأنه من عند الله. لا شك أن مجمل الآيات في سورة النجم تصف بشكل دقيق عملية نزول الوحي ورؤية النبي (ﷺ) له، وطريقة اتصاله به، لكن الآيات على نحو مهم فيها تعظيم لأهمية النص القرآني، لقوله "ما ينطق عن الهوى" على ما تقدم شرحه، لأن نفي صفة الهوى عن المنطوق من الكلام والمنقول إلى النبي محمد (ﷺ)، فيه دلالة على عظمة النص القرآني، وبالتالي فإن غرض الآيات ليس فقط إبراز للعلاقة بين النبي وجبريل. كما أن قوله "وهو بالأفق الأعلى" تشير إلى علاقة الوحي المباشرة مع الله، ثم إن وجوده بالأفق الأعلى، دليل على وجود ونزول الرسالة الإلهية من ذلك الأفق، وهو من ناحية مكانية محل استواء الإله على العرش، ومن ناحية زمانية تخص تسلسل الآيات "تتصل الآية بما قبلها" فيعتبر الأفق الأعلى كناية عن وجود الوحي في محل الاستقامة عند الله وهو الذي يعطيه رسالة العلم الإلهي كي يبلغه لنبيه محمد (ﷺ)، وهذا ما يبرر قوله تعالى "ثم دنا فتدلى" وفيها إشارة إلى تكرار عملية النزول والصعود بغرض التعليم وما يشمله من إفهام وتحفيظ وبيان للنص. كما أن تسلسل الآيات بدءاً من قوله تعالى "علمه شديد القوى" حتى قوله "ثم دنا فتدلى" تدلل على أن ما ينقله الوحي كلاماً تماما غير منقوص ولا متغير، وهذا ما عبر الوحي في خطابه المنقول من الله إلى النبي محمد (ﷺ) في نص بليغ وصارم في قوله تعالى في الآية سبعة وعشرين من سورة الكهف:

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص285

"واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مُبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً "(27).
قيل في شرح قوله "ثم دنا فتدلى": أي: دنا منه أمر الله وحكمه، وأصل التدلي: النزول إلى الشيء حتى يَقرب منه، فوضع موضع القُرب. المعنى: أنه لما رأى النبي (ﷺ) من عظمته ما رأى، وهاله ذلك، رده الله إلى صورة آدمي حين قرب من النبي (ﷺ) بالوحي، وكان "أي جبريل" بوصف الآية التالية "فكان قاب قوسين أو أدنى" [1]. وقال البيضاوي في شرح قوله "ثم دنا فتدلى": "إن التدلي فيه استرسال مع تعلق كتدلي الثمرة" [2]. نتفق مع شرح البيضاوي لأنه يشير إلى وقوع تكرار في عملية النزول وهو يفيد الاسترسال في عملية التعليم وإبراز لتتابعها ولأهمية التكرار بغرض التثبيت والتمكين. كذلك نتفق مع قول القاضي عياض: "إن ما وقع من إضافة الدنو والقرب من الله، أو إلى الله، فليس بدنو مكان، ولا قرب مدى، وإنما دنو النبي (ﷺ) من ربه وقربه منه، إبانة عظيم منزلته، وتشريف رتبته، وإشراق أنوار معرفته، ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته" [3]. ذهب بعض العلماء إلى شرح الآية من ناحية زمانية باعتبار أن هذا النزول للوحي يعتبر واحداً من مجموع اثنين من المرات التي نزل فيها الوحي على النبي محمد (ﷺ) فقابله ورآه وجهاً لوجه. يقول ابن كثير: "إن هذه الرؤية لجبريل لم تكن ليلة الإسراء، بل قبلها، ورسول الله في الأرض، فهبط عليه جبريل، عليه السلام، وتدلى إليه، فاقترب منه وهو على الصورة التي خلقه الله عليها، له ستمائة جناح، ثم رآه بعد ذلك نزلة أخرى عند سدرة

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص16.

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص336.

[3] أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ص256، 257.

المنتهى، يعني ليلة الإسراء، وكانت هذه الرؤية في أوائل البعثة بعد ما جاءه جبريل، عليه السلام أول مرة، فأوحى الله إليه صدر سورة "اقرأ" [1].

الآية التاسعة والعاشرة: "فكان قاب قوسين أو أدنى (9) فأوحى إلى عبده ما أوحى (10)".

استكمالاً لما تقدم من شرح، لا بد أن نورد ملاحظة قبل تفسير الآيتين، فنقول ليس هناك من مفسر واحد من بين المفسرين الذين اطلعنا على تفسيراتهم يشير إلى أن هذه الآيات من (الأولى إلى خمسين) من سورة النجم تدلل على وجود عملية تعليمية أو أن طريقة الوحي فيها تعليم أو أن موقعه في مكانة المعلم من المتعلم.
لقد أشار إلى ذلك باحث مغمور وحيد هو عبد الله بلقاسم في سطر فقير في كتابه "أفياء الوحي" حيث ذكر في شرح قوله تعالى: "فكان قاب قوسين أو أدنى"، أي في أعظم مكان ارتقى إليه البشر كان اللقاء لتعليم القرآن، أشرف بقعة في الكون حيث يعلّم القرآن [2]. إن الآيتين التاسعة والعاشرة هما الرد والمنتهى في خلاصة عمل الوحي، وهما من ناحية سردية يمثلان نتيجة الحدث الإلهي وهو نزول الوحي، فقوله "فكان قاب قوسين أو أدنى" ليس دلالة على القرب، وهو متصل بالمسافة بل على الاستعداد وهو أولى وأهم من القرب المتأصّل في قوله "فأدنى"، وفي ذلك توضيح وترسيخ لثبات الوحي في عملية الإيحاء، وتمهيداً لتوجيه الخطاب الإلهي من خلال الوحي، لأن افتتاح الآية التالية بالفعل الماضي وتكراره في قوله "فأوحى إلى عبده ما أوحى" تدل على التتابع السريع مع الدقة والثبات في أداء الوحي. قال القاضي عياض

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص445.

[2] عبد الله بلقاسم البكري، أفياء الوحي، (السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2015)، ص297.

في تفسير قوله: "فكان قاب قوسين أو أدنى" فمن جعل الضمير عائداً إلى الله لا إلي جبريل، كان عبارة عن نهاية القرب، ولطف المحل، واتضاح المعرفة، والإشراف على الحقيقة من محمد (ﷺ)، وعبارة عن إجابة الرغبة، وقضاء المطالب، وإظهار التحفي، وإنافة المنزلة والقرب من الله، ويتأول فيه ما يتأول في قوله عليه السلام: "من تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة". قُربٌ بالإجابة والقبول، وإتيان بالإحسان وتعجيل المأمول" [1] . إعراب "الفاء" في قوله "فكان" حرف عطف يفيد الرتيب والتعقيب. أما "كان" فهي فعل ماض ناقص واسمه ضمير مستتر تقديره (هو) يعود إلى جبريل عليه السلام. وكلمة "قاب": خبر كان منصوب وعلامة نصبه الفتحة وهي مضافة. و "قوسين": مضاف إليه مجرور وعلامة جره الياء. أو: حرف عطف. وأدنى: اسم معطوف منصوب بالفتحة. أما بخصوص الآية العاشرة، فإن كلمة "فأوحى" الأولى تعود إلى فاعلين اثنين كلاهما مضمر، وفعلين اثنين كلاهما ظاهر؛ لأن بُنية الكلمة لها معنى مزدوج، فيكون "مُعطي الإشارة والأمر هو الله"، لأنه قال إلى عبده، والعبد هنا هو النبي محمد (ﷺ)، ويكون عبداً لله وليس للوحي، قال الشوكاني "الضمير في عبده يرجع إلى الله" [2]. بالنسبة للفعل في معنى قوله "فأوحى" فهو **(خلق/ تأليف)** النص القرآني؛ لأنه من عند الله، وليس من عند جبريل، فتحتمل كلمة "فأوحى" الإشارة إلى المسؤولية الإلهية المباشرة عن النص القرآني. أما الفاعل الثاني في قوله "فأوحى" فيكون "المُنفذ لفعل نقل النص، وهو الوحي". قال ابن كثير في تفسير قوله "فأوحى إلى عبده ما أوحى"، معناه: فأوحى

---

[1] أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013)، ص257.

[2] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج27، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص1418.

جبريل إلى عبده محمد (ﷺ) ما أوحى إليه من ربه" [1]. بالنسبة للفعل الثاني في معنى قوله "فأوحى" فهو (الطاعة وأداء أمانة نقل النص القرآني) لأنها من وظائف الوحي، وهذا ما اصطلحت على تسميته بـ "الكالوم" أو "الناقول"، وبناءً عليه فإن قوله تعالى "فأوحى"، أي "فأوحى الله بالوحي جبريل". فيكون قوله "فأوحى" في أول الآية أي أن الله أبلغ رسالته عبر الوحي الذي قام بفعل الإيحاء إلى النبي محمد (ﷺ). أما "أوحى" الثانية في آخر الآية، فهي تدل على أمرين، الأول: "فعل الإيحاء" والثاني: "المُوحى به" وهو "النص القرآني"، يعني ما أوحى به الوحي من كلام منقول عن الإله إلى النبي محمد (ﷺ). فيكون تفسير النص هكذا "فأوحى الله "أي بالوحى"، إلى عبده "أي رسوله محمد"، ما أوحى "أي ما أوحاه من كلام منقول عن الإله إلى النبي محمد (ﷺ)، وهو النص القرآني. سنلاحظ أن "حرف الفاء" في قوله "فأوحى" تكرّر في كلمات كثيرة من سورة النجم، وهي على النحو التالي "فاستوى، فتدلى، فكان، فأوحى" وجميعها أوصاف لشيء مرئي، وتدل على حركة الوحي من أعلى إلى أسفل بشكل تتابعي. وقد كان ذلك كله تمهيداً للتصريح بالنص القرآني، أي "قول الوحي" وذلك كما ورد في الآية "فأوحى إلى عبده ما أوحى". كما أن "حرف الفاء" من ناحية لغوية يفيد الترتيب والتعقيب، وهو ما اتضح عند البدء في صفاته وصولاً التدني والاقتراب من الرسول لمقابلته. بالنسبة لإعراب تلك الآية فإن الفاء: حرف عطف يفيد الترتيب والتعقيب. أما "أوحى" فهي فعل ماض معلوم مبني على الفتح. وإلى: حرف جر. وعبده: اسم مجرور وعلامة جره الكسرة. و (إلى عبده) جملة الجار والمجرور كلها معطوفة على ما قبلها إلى "فأوحى". وما: اسم موصول مبني في محل نصب مفعول به. هنا نُسجل ملاحظة مهمة، وهي أن الأسماء الموصولة نوعان، نوع مختص، مثل الذي، التي، اللذان، اللتان، ونوع

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص145.

مشترك، مثل أي، من، ما. وتستخدم "ما" الموصولة لغير العاقل في الغالب، لكنها قد تستخدم للعاقل فقط، وأيضاً قد تشمل العاقل وغيره لتدل على عموم. وتعتبر "ما" المذكورة في قوله "فأوحى إلى عبده ما أوحى" بمعنى "الذي" وهو نوع مختص في الأسماء الموصولة. كأن الآية هكذا "فأوحى إلى عبده الذي أوحى"، فيكون "الذي" بمعنى الوحي لأنه الفاعل الذي أوحى، وهو عاقل ويقوم بتبليغ رسالة العقل وهي القرآن. أيضاً يمكن أن تعود ما أوحى "أي الذي أوحى" في آخر الآية إلى النص القرآني، فيصير معنى الآية هكذا "فأوحى إلى عبده الذي أوحى به وهو النص القرآني". قال هشام جعيط: "إن قوله تعالى "فأوحى إلى عبده ما أوحى" مثّلت إشكالاً للمفسرين: أهو الله ويكون الفاعل مستتراً أم جبريل؟ نحوياً يكون هذا الكيان هو الذي أوحى ويكون محمد عبده. من المفسرين اعتماداً على عائشة من أرجع الضمير المستتر إلى الله بخصوص هذه الآية فقط: أي فأوحى {الله} إلى عبده ما أوحى، ولا يعني هذا البتة أن الله هو الذي تجلى؛ ومنهم اعتماداً على ابن عباس من قال إن هذا الكيان ذا قوة هو الله ذاته، "ليس في كل نوره" إذ لا تدركه الأبصار كما ورد في القرآن [1].

الآية الحادية عشرة والثانية عشرة: "ما كذب الفؤاد ما رأى (11) أفتمارونه على ما يرى (12)".

ذهب كثير من المفسرين إلى شرح علاقة الفؤاد بالرؤية، وكيف أن القلب يُبصر كالعقل، وهذا موضوع يطول الحديث فيه لأن له مدخل سيكولوجي، لكن ما نجده أكثر أهمية في الآية – ويتسق مع كافة الآيات في سورة النجم وأيضاً تأويلنا حول دور الوحي الأساسي وهو القيام بالعملية التعليمية – هو الجمع بين العضو المسؤول عن النبض وهو

[1] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص50

"الفؤاد" والعضو المسؤول عن الإبصار وهو "العين"، لأن في ذلك دلالة على أن ما رآه النبي (ﷺ) كان لحظة انشداد وحُب للوحي، وذلك يرسخ لفكرتنا القائلة بأن هذه العلاقة لم تنشأ عن إكراه أو إخضاع، ولم يكن غرضها إرهاق النبي (ﷺ)، وإن كان هناك من تعب موصوف فهو خاص بنوع واحد من الاتصال بين النبي (ﷺ) والوحي، وهذه الحالة "حين يأتيه مثل صلصة الجرس".

قال أبي العباس القسطلاني في شرح كلمة "ما كذب"، أي: ما رآه محمد بعينه صدّقه قلبه، ولم ينكره، و "ما" مفعول به موصول، والعائد محذوف، ففاعل "رءاه" ضمير يعود على النبي. و "كذب" يتعدى بنفسه. وقيل: هو على إسقاط الخافض، أي: فيما رآه، قاله مكي وغيره، وجوّز في "ما" وجهين، أحدهما: أن تكون بمعنى الذي. والثاني: أن تكون مصدرية. ويجوز أن يكون فاعل "رأى" ضميراً يعود على الفؤاد، أي: لم يَشُك قلبه فيما رآه بعينه، قاله في "الدر" [1]. وقال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى": أي: ما رأى ببصره من صورة جبريل عليه السلام أو الله تعالى، أي ما كذب بصره بما حكاه له فإن الأمور القدسية تُدرَك أولاً بالقلب ثم تنتقل إلى البصر" [2]. وقال الطبري: "ما كذب فؤاد محمد الذي رأى، ولكنه صدّقه" [3]. وقال ابن كثير في تفسيره: "عن ابن عباس قال: رآه بفؤاده مرتين" [4]. وفي رواية أخرى قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو سعيد الأشج، حدثنا أبو خالد، عن موسى بن عبيدة، عن محمد ابن كعب قال: قالوا:

---

[1] أبو العباس القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج8، (المدينة المنورة: مركز الدراسات القرآنية، 2013)، ص3850

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص336

[3] الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج7، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص145

[4] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص448

يا رسول الله، رأيت ربك؟ قال: "رأيته بفؤادي مرتين" ثم قرأ: "ما كذب الفؤاد ما رأى" [1]. عموماً إن البصيرة هي النتيجة التي تتمخض عن ارتباط الرؤية بالقلب. في هذا السياق يقول الراغب الأصفهاني "يقال لقوة القلب المُدركة: بصيرة وبصر نحو قوله تعالى في الآية اثنين وعشرين من سورة ق: "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" (22) [2].

هنا يستوقفنا سؤال مهم له علاقة بالرؤيا، على النحو التالي:

هل تدل الآيات على أن كل ما ورد فيها من وصف كان "رؤية" بالعين المجردة أم أنه "رؤيا" في المنام أو غير ذلك؟

نقول، إن كل آيات سورة النجم التي ذكرناها في هذا الفصل ليس فيها ما يدل على أنها رؤيا بل هي رؤية بالعين وهو ما تدل عليه كلمات مثل متابعة النبي لحركة نزول الوحي في قوله "دنا فتدلى" و "قاب قوسين أو أدنى" و "نزلة أخرى". بالإضافة إلى كلمة واحدة شديدة الوضوح وردت في الآية السابعة عشر، وهي "البصر" لقوله تعالى: "ما زاغ البصر وما طغى" في إشارة إلى تركيز النبي الشديد. وفي الآية دلالة على وقوع الرؤية المباشرة في اليقظة وليس في المنام، لكنها رؤية شديدة الاتصال بعقل وقلب النبي، والآيات كلها تدل على وصل إلهي مع بصيرة النبي محمد (ﷺ). قال فخر الدين الرازي في شرح قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى": "معنى "ما كذب" هو أن قلبه لم يكذب وهذا ما قاله الزمخشري. أما المبرد فقال: معناه صدق الفؤاد فيما رأى. كما أنه قُرئ "ما كذّب الفؤاد" بالتشديد، ومعناه: لم يقل النبي إن المرئي خيال لا حقيقة له. كما سأل الرازي وأجاب: من هو الرائي في قوله "ما رأى" هل الفؤاد أم البصر أم غيرهما؟ أجاب أولاً: الفؤاد كأنه تعالى قال "ما كذب الفؤاد" ما رآه الفؤاد أي لم يقل إنه جني أو شيطان بل تيقن أن ما رآه بفؤاده صدق صحيح. ثانياً:

[1] المصدر السابق، ج7، ط2، ص449

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز)، ص62.

البصر أي "ما كذب الفؤاد" ما رآه البصر، ولم يقل إن ما رآه البصر خيال، وهذا على قولنا الفؤاد جنس ظاهر أي القلوب تشهد بصحة ما رآه محمد (ﷺ) "من الرؤيا". وسأل الرازي أيضاً: ما المرئي في قوله "ما رأى". أجاب: يحتمل الكلام وجوه ثلاثة: الأول أنه الرب تعالى، والثاني جبريل عليه السلام، والثالث الآيات العجيبة الإلهية" [1]. أما قوله تعالى: "أفتمارونه على ما يرى" فقد أجمع كافة المفسرين، ومنهم البيضاوي أن معناه: "أفتجادلونه عليه" [2]. يقول هشام جعيط "إن القرآن ومن خلال هذه الآية يسترجع حجة الرؤية على أنها حجة دامغة: "أفتمارونه على ما يرى؟" والرؤية لا تمس الجان فهي أجرام خفية" [3].

الآية الثالثة عشرة والرابعة عشرة: "ولقد رآه نزلة أخرى (13) عند سدرة المنتهى" (14).

تدل كلمة "نزلة" في الآية على حركة الوحي في الهبوط من أعلى إلى أسفل، وهو ما يؤكد وقوع حدث مرئي يتابعه النبي بالعين المجردة، ولو كان ذلك في المنام لاستخدم كلمة أخرى، كأن يقول مثلاً "ولقد رآه صورة أخرى". قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى": "نزلة": مصدر في موضع الحال، كأنه قال: ولقد رآه نازلاً نزلة أخرى. قال ابن عباس: رأى محمد (ﷺ) ربه مرة أخرى بقلبه. كما روى مسلم عن أبي العالية عنه قال: "رآه بفؤاده مرتين،

---

[1] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص289

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص337.

[3] هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص87.

فإنه كان له صعود ونزول مراراً بحسب أعداد الصلوات المفروضة، فلكل عرجة نزلة" [1]. نُلاحظ نصب جملة "ولقد رآه نزلة أخرى" على المصدر، وفي ذلك مسألتين، المسألة الأولى: أن يكون ذلك إشارة إلى قوله "ثم دنا فتدلى" فيكون تكرار النزول قد وقع في المرة الواحدة أو الحدث نفسه الذي نزل فيه الوحي. يعني دنا فتدلى أولاً ثم نزل مرة أخرى في نفس الوقت بالتتابع. لذلك يكون النزول في سورة النجم مرة واحدة فقط وليس مرتين، لكن قوله "نزلة أخرى" يعود للتكرار الذي ورد في السورة عند قوله "ثم دنا فتدلى". بالتالي يكون نزول الوحي مرتين مبرراً في المرة الأولى والثانية، ولا يكون كذلك إلا إذا وُضع النزول موضع دور الوحي في عملية التعليم، وترتيب مهماته، فتكون النزلة الأولى لها هدف، والثانية لها هدف آخر في سياق عملية تعليم النبي للآيات. وقد سبق أن قدمنا شرحاً لهذه المسألة في الآيات من السادسة عشرة وحتى التاسعة عشرة من سورة القيامة. (انظر الشرح في الفصل الثالث).

أما المسألة الثانية: قد يكون قوله "ولقد رآه نزلة أخرى" خاصة بحدث نزول الوحي عليه في حادثة ليلة المعراج "وهي المرة الثانية التي يرى فيها الوحي". أما الحادثة الأولى فهي في أوائل البعثة عندما جاءه جبريل فأوحى إليه بسورة "اقرأ".

لماذا نقول بأن قوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى" تتعلق بحادثة ليلة المعراج؟

لأن ذكر اسم "السدرة" وهي شجرة النبق، يتوافق كلياً مع الآية الخاصة بحادثة بيت المقدس وهي الآية ستون من سورة الإسراء لقوله تعالى: "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن" (60). (انظر الشرح في الفصل الخامس).

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج20، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006)، ص24.

قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: "عند سدرة المنتهى": "عند" من صلة "رآه". والسدر: شجر النبق، وهي في السماء السادسة، وقيل في السماء السابعة [1]. وقال فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى": "الواو يحتمل أن تكون عاطفة، ويحتمل أن تكون للحال. وقال أيضاً: "قوله "نزلة" فعلة من النزول، فذلك النزول، لمن كان؟ في ذلك عدة وجوه أبرزها أنه عائد إلى الله تعالى، أي رآه نزلة أخرى، وهذا على قول من قال "ما رأى" أي هو الله تعالى. وقد قيل بأن النبي رأى ربه بقلبه مرتين. وقيل: أنه عائد إلى جبريل عليه السلام، أي رأى جبريل نزلة أخرى [2].

الآية الخامسة عشرة والسادسة عشرة: "عندها جنة المأوى (15) إذ يغشى السدرة ما يغشى (16)".

أجمع المفسرون على تفسير متشابه، حيث قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: "عندها جنة المأوى"، أي الجنة التي يأوي إليها المتقون أو أرواح الشهداء. وأما قوله تعالى: "إذا يغشى السدرة ما يغشى"، أي تعظيم وتكثير لما يغشاها بحيث لا يكتنهها نعت ولا يحصيها عد" [3]. وقال الرازي في تفسيره: قوله "عندها" عائداً إلى النزلة، والظاهر أنه عائد إلى السدرة وهي الأصح [4]. كما قال الرازي في شرح قوله تعالى:

---

[1] المصدر السابق، ج20، ط1، ص25

[2] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص291

[3] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص337

[4] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص292

"إذ يغشى السدرة ما يغشى"، أي أن نزوله لم يكن إلا بعد ما ظهرت العجائب عند السدرة" [1].

الآية السابعة عشرة والثامنة عشرة: "ما زاغ البصر وما طغى (17) لقد رأى من آيات ربه الكبرى (18)".

إن استخدام كلمة "زاغ" مع البصر فيها إشارة إلى شدة التركيز والدقة في الملاحظة، لأن الإبصار يكون للإدراك وأيضاً يكون لرصد الأشياء ومعاينتها. ونسأل، كيف رأى من آيات ربه الكبرى، هل الآيات تُرى بالعين؟ نقول إن الآيات هنا ليس بالضرورة النص القرآني، ولكنها آيات الله في كل شيء، ومن بينها الوحي باعتباره آية من آيات الله، وقد تكون الإشارة إليه باعتباره واحدة من آيات الله الكبرى، لاسيما أن النبي رآه مرتين بالعين المجردة فقط، وهاتان المرّتان تختلفان عن رؤية الوحي بقلبه. قال البيضاوي في شرح الآيتين: "ما مال بصر رسول الله عما رآه. وأن النبي رأى الكبرى من آيات الله وعجائبه الملكية والملكوتية [2]. أما فخر الدين الرازي، فقال: "إن اللام في قوله "البصر" أنه لتعريف الجنس، أي ما زاغ بصر أصلاً في ذلك الموضع لعظمة إلهية. أما قوله "ما طغى" عطف جملة مستقلة على جملة أخرى، أو عطف جملة مقدرة على جملة، فكأنه قال عند ظهور النور: ما زاغ بصر محمد (ﷺ)، وما طغى محمد (ﷺ) بسبب الالتفات. فقوله "ما زاغ" أي ما مال عن الأنوار، "وما طغى" أي ما طلب شيئاً وراءها [3]. وقال ابن عباس في شرح قوله: "ما زاغ البصر"، أي: ما

---

[1] المصدر السابق، ج28، ط1، ص293

[2] ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، م3، ج27، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000)، ص337.

[3] الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981)، ص294.

ذهب يميناً ولا شمالاً، وأما قوله "ما طغى" أي ما جاوز ما أُمر به. وهذه صفة عظيمة في الثبات والطاعة، إنه ما فعل إلا ما أمر به". وقال في تفسير آية "لقد رأى من آيات ربه الكبرى، كقوله "لنريك من آياتنا" {طه: 23} أي الدالة على قدرتنا وعظمتنا [1]. إن التأكيد على عدم تلفت النبي (ﷺ) يميناً أو يساراً فيه إشارة إلى تركيز النبي (ﷺ) الشديد في لحظة نزول الوحي. كما أن في الأمر دلالة على أن عملية النزول وإن كانت سريعة، إلا أن تكرارها يدل على أن وقت النزول مرتبط بتعدد مهمات تعليم النبي (ﷺ) من قبل الوحي.

---

[1] عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج7، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ص454.

جدول رقم (5)
آيات الوحي في القرآن الكريم

رقم الآية	اسم السورة	نص الآية	الكلمة المستهدفة	الموحِي	الموحَى إليه	نوعها
44	آل عمران	ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ	نُوحِيهِ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مدنية
163	النساء	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مدنية
			كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ	الله	النبي نوح والنبيين من بعده	
			وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ	الله	النبي موسى	
111	المائدة	وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي	وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى	الله	الحواريين	مدنية
19	الأنعام	وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ	وَأُوحِيَ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
50	الأنعام	إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ	مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
93	الأنعام	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ	أُوحِيَ إِلَيَّ	الله	شخص ليس نبياً على الحقيقة	مكيّة

		كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ				
106	الأنعام	اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ	أُوحِيَ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
112	الأنعام	يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا	يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ	شياطين الإنس والجن	شياطين الإنس والجن	مكيّة
121	الأنعام	وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ	لَيُوحُونَ إِلَى	الشياطين	أولياء الشياطين	مكيّة
145	الأنعام	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ	مَا أُوحِيَ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
117	الأعراف	وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ	وَأَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي موسى	مكيّة
160	الأعراف	وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ	وَأَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي موسى	مكيّة
203	الأعراف	قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي	مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
12	الأنفال	إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ	إِذْ يُوحِي	الله	الملائكة	مدنية

2	يونس	أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ	أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي محمد	مكيّة
15	يونس	إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ	مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
87	يونس	وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا	وَأَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي موسى وأخيه	مكيّة
109	يونس	وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ	مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
12	هود	فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ	مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
36	هود	وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ	وَأُوحِيَ إِلَى	الله	النبي نوح	مكيّة
37	هود	وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا	وَوَحْيِنَا	الله	النبي نوح	مكيّة
49	هود	تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ	نُوحِيهَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
3	يوسف	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
15	يوسف	وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ	وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ	الله	النبي يوسف	مكيّة

		هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ				
102	يوسف	ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ	نُوحِيهِ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
109	يوسف	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ	نُوحِي إِلَيْهِمْ	الله	الأنبياء والرسل	مكيّة
30	الرعد	أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مدنية
13	إبراهيم	فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ	فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ	الله	أعداء الرسل	مكيّة
43	النحل	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ	نُوحِي إِلَيْهِمْ	الله	الأنبياء والرسل	مكيّة
68	النحل	وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا	وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ	الله	النحل	مكيّة
123	النحل	ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
39	الإسراء	ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ	أَوْحَىٰ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
73	الإسراء	وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة

		الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ				
86	الإسراء	وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
27	الكهف	وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ	أُوحِيَ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
110	الكهف	قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ	يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
11	مريم	فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا	فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ	النبي زكريا	قوم النبي زكريا	مكيّة
13	طه	وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ	لِمَا يُوحَى	الله	النبي موسى	مكيّة
38	طه	إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ	أَوْحَيْنَا إِلَى	الله	أم موسى	مكيّة
			مَا يُوحَى	الله	أم موسى	
48	طه	إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ	أُوحِيَ إِلَيْنَا	الله	موسى وأخيه هارون	مكيّة
77	طه	وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي	أَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي موسى	مكيّة
114	طه	وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ	وَحْيُهُ	الله	النبي محمد	مكيّة
7	الأنبياء	وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ	نُوحِي إِلَيْهِمْ	الله	الأنبياء والرسل	مكيّة

25	الأنبياء	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ	نُوحِي إِلَيْهِ	الله	الأنبياء والرسل	مكيّة
45	الأنبياء	قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنْذَرُونَ	بِالْوَحْيِ	الله	النبي محمد	مكيّة
73	الأنبياء	وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ	وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ	الله	الأنبياء إبراهيم وإسحاق ويعقوب	مكيّة
108	الأنبياء	قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ	يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
27	المؤمنون	فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ	فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ	الله	النبي نوح	مكيّة
		اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا	وَوَحْيِنَا	الله	النبي نوح	
52	الشعراء	وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ	وَأَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي موسى	مكيّة
63	الشعراء	فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ	فَأَوْحَيْنَا إِلَى	الله	النبي موسى	مكيّة
7	القصص	وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ	وَأَوْحَيْنَا إِلَى	الله	أم موسى	مكيّة
45	العنكبوت	اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ	أُوحِيَ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة

2	الأحزاب	وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا	يُوحَىٰ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مدنية
50	سبإ	وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي	يُوحِي إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
31	فاطر	وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
70	ص	إِنْ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ	يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
65	الزمر	وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ	أُوحِيَ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
6	فصلت	قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ	يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
12	فصلت	فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا	وَأَوْحَىٰ فِي	الله	السماوات السبع	مكيّة
3	الشورى	كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	يُوحِي إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
7	الشورى	وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
13	الشورى	شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة

		بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ				
51	الشورى	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ	وَحْيًا	الله	الأنبياء والرسل	مكيّة
			فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ	الأنبياء والرسل	أقوام الأنبياء والرسل	
52	الشورى	وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
43	الزخرف	فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	أوحِيَ إِلَيْكَ	الله	النبي محمد	مكيّة
9	الأحقاف	إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ	يُوحَىٰ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
4	النجم	إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ	وَحْيٌ	الله	جبريل	مكيّة
			يُوحَى	جبريل	النبي محمد	
10	النجم	فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ	فَأَوْحَىٰ إِلَى	الله	جبريل	مكيّة
			مَا أَوْحَىٰ	جبريل	النبي محمد	
1	الجن	قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا	أوحِيَ إِلَيَّ	الله	النبي محمد	مكيّة
5	الزلزلة	بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا	أَوْحَىٰ لَهَا	الله	الأرض	مدنية

*** وردت كلمة (الوحي) ومشتقاتها اللغوية في سبعين آية قرآنية، منها (63) آية مكية، و(7) آيات مدنية.**

مراجع الكتاب

مراجع الكتب العربية والمترجمة:

1. أبو العباس القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءات، ج2، (المدينة المنورة: مركز الدراسات القرآنية، 2013).
2. أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013).
3. أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ط8، (منشورات أنوار الهدى، 1981).
4. أبو القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج24، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 2009).
5. أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، ج2، (جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، 1995).
6. أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005).
7. أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط2 (النجف الأشرف: مكتبة الثقافة الدينية، 1965).
8. أبو عبد الرحمن بن موسى الأزدي السلمي، حقائق التفسير، تحقيق سيد عمران، ج1، ط1، محمد علي بيضون، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001).
9. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السُنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله التركي، ج4، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2006).
10. أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج3، ط2، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965).

11. أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، تحقيق سعيد زايد، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي (قم المقدسة: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1984).
12. إتيين جيلسون، اللسانيات والفلسفة دراسة في الثوابت الفلسفية للغة، ترجمة قاسم المقداد، ط1، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017).
13. أحمد بن خليل الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، منشورات محمد بيضون، ج2، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).
14. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 2008).
15. إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ط1، (مصر: مطبعة الاعتماد، 1929).
16. إسماعيل بن عمرو المقرىء عن عبد الله بن الحسين بن حسنون المقرىء بإسناده إلى ابن عباس، حققه صلاح الدين المنجد، اللغات في القرآن، ط1، (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1946).
17. الإمام مالك بن أنس، الموطأ، ترجمة وتحقيق بشار عواد معروف، ج1، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997).
18. الإمام محمد الرَّازي فخر الدّين ابن العلّامة ضياء الدّين عمر، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج28، ط1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1981).
19. الإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج5، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994).
20. أيمن حمدي قاموس المصطلحات الصوفية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2000).
21. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق عبد الأمير مهنا، (بيروت: دار اقرأ، 1992).
22. بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
23. حيدر حب الله، مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، (بيروت: دار روافد، 2021).

24. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج1، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).
25. د. مصطفى الخن، د. مصطفى البغا، علي الشربجي، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ط4، (بيروت: دار القلم، 1992).
26. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج1، (مكة: مكتبة نزار الباز).
27. زكريا محمد، نقوش عربية قبل الإسلام، ط1 (رام الله: دار الناشر، 2015).
28. ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ترجمة عبد الحق الزموري، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
29. سمير سليمان، خطاب الكلمة في القرآن، قراءة في نظام دلالاتها العامة ودلالاتها السننية، ط1، (طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1989).
30. طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013).
31. الشريف الرضى، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وقدم له: محمد عبد الغني حسن، ط1 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).
32. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
33. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط1 (عمان: دار النفائس، 1974).
34. عبد الرازق باشا، الدين والوحي والإسلام، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1945).
35. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج1، ط1، (دمشق: دار يعرب، 2004).
36. عبد الكريم زيدان الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة.
37. عبد الله بلقاسم البكري، أفياء الوحي، (السعودية: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2015).
38. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2005).

39. عبد الله معروف، ورأفت مرعي، أطلس معالم المسجد الأقصى، ط1، (عمان، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، 2010).
40. عبد الهادي الفضلي، خلاصة المنطق، ج2، ط3، (إيران قم المقدسة: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 2007).
41. عزمي بشارة، في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة، 2010).
42. عزيزة فوال بابستي، المعجم المفصل في النحو العربي، ج2، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992).
43. العلامة القاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، حقق نصوصه عبده علي كوشك، ط1، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013).
44. العلامة علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، ط1، (القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2004).
45. علي جمعة محمد، المكاييل والأوزان الشرعية، ط2، (القاهرة: القدس للإعلان والنشر، 2001).
46. علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، ط1، (العراق: مؤسسة العطار الثقافية، 2007).
47. عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، ج4، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999).
48. غازي القصيبي، من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون، ط2، (بيروت: دار الساقي، 1994).
49. فتحي علي مخزوم احجيبه، الخط العربي في العصر الجاهلي، النشأة والتطور، دراسة تاريخية، (مصراتة: كلية التربية، جامعة مصراتة).
50. فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل عزيز، ط2، (بغداد: دار آفاق عربية، 1985).
51. كولن تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة حسين عبد الساتر، ط1، (منشورات الجمل، 2008).
52. مجد الدين فيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق أنس الشامي وزكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 2008).

53. مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1989).
54. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005).
55. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005).
56. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2005).
57. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج13، ط4، (بيروت: دار المعرفة، 2007).
58. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، بسحد دمحم ،ريبكلا الله دبع قيقحت مشاهو ،الله الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، 1998).
59. محمد حسين الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986).
60. محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ط3، (مصر: مطبعة المنار، 1935).
61. محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، (إيران، قم: مركز الأبحاث العقائدية،2001).
62. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، (دمشق، الأهالي للنشر والتوزيع).
63. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994).
64. ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد الأطرش، ج14، ط1، (بيروت: دار الرشيد ومؤسسة الإيمان، 2000).
65. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط4، (بيروت: 2007).
66. هادي العلوي، من قاموس التراث، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1988).
67. هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ط2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000).

68. هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2003).
69. يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها؟، تعريب منذر ساسي، ط1، (صفاقس: دار محمد علي للنشر بالاشتراك مع دار التنوير للطباعة والنشر، 2013).

الأبحاث والمجلات والصحف العلمية الإلكترونية:

70. http://www.skyfactory.org/m45/index.php/
71. https://academic.oup.com/mnras/article/55/8/429/1013679
72. https://web.archive.org/web/20020806224322/http://www.space.com/spacewatch/summer_triangle_020705.html
73. https://web.archive.org/web/20170131081134/https://books.google.com/books?id=cCDlBwAAQBAJ
74. https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2020/5/27/نقش-حجري-مفقود-عمره-أكثر-من-ألف-عام-عقد
75. https://www.bbc.co.uk/news/business-35151643
76. https://www.bibliotecapleyades.net/pleyades/esp_pleyades_2.htm
77. https://www.space.com/pleiades.html
78. https://www.thoughtco.com/the-largest-star-in-the-universe-3073629
79. https://www.youtube.com/user/DrEidAlyahia/featured

E-KUTUB
Publisher of publishers
No 1 in the Arab world
Registered with Companies House in England
under Number: 07513024
Email: ekutub.info@gmail.com
Website: www.e-kutub.com
Germany Office
/Linden Strasse 22, Bruchweiler 55758
Rhineland-Palatinate
UK Registered Office:
28 Lings Coppice,
London, SE21 8SY
Tel: (0044)(0)2081334132